

Autonomi og fornuft

Eit problematisk forhold

av

Kjell Sindre Schmidt



MASTEROPPGÅVE I FILOSOFI

Institutt for filosofi, ide- og kunsthistorie, og klassiske språk
Humanistisk Fakultet

UNIVERSITETET I OSLO

Våren 2011

Innhald

Kapittel 1 Autonomi: den moderne ideen?	side 7
1.1 Form: frå kosmos til kaos og tilbake att?	side 7
1.2 Naturen avfortrylla, fornufta instrumentell	side 8
1.3 Rousseau: eit nytt syn på fornufta	side 9
1.4 Autonomi: frå Rousseau til Kant	side 12
1.5 Frå avfortrylling til autonomi?	side 13
1.6 Frå autonomi til konstruktivisme	side 14
 Kapittel 2 Korsgaard: modernitet og normativitet	side 17
2.1 Modernitet og autonomi	side 17
2.2 Sjølv-refleksjon og det normative problemet	side 18
2.3 Praktiske identitetar	side 20
2.4 Det endelege normative problemet	side 23
2.4.1 Humanitet: eit transcendentalt argument	side 24
2.4.2 Frå eigen til andre sin humanitet	side 26
2.5 Autonomi og handlingsgrunnar	side 27
2.5.1 Larmore: etikken er det autonome	side 27
2.5.2 Fornuft som evna til å respondere på grunnar	side 28
2.6 Realisme likevel?	side 31
2.6.1 Å verdsetje humanitet er å verdsetje den andre	side 33
 Kapittel 3 Sjølvlovgeving: eit misforstått ideal?	side 35
3.1 Autonomi og etikk	side 35
3.1.1 Eit kantiansk paradoks	side 35
3.1.2 Larmore og kritikk av ideen om sjølvlovgeving	side 37

3.2 Kant om sjølvlovgeving (og det konstruktivistiske mistaket)	side 39
3.2.1 Lovgeving og opphav	side 42
3.2.2 Paradokset oppløyst	side 43
Kapittel 4 Fornuft og humanitet	side 45
4.1 Sjølvlovgeving og den fornuftige vilje	side 45
4.2 Mennesket (den fornuftige natur) som den objektive verdi	side 47
4.3 Ekskurs: projeksjon eller respektivitet	side 50
4.4 Overgang	side 53
Kapittel 5 Rousseau: fornuft og fornuftsproblematikk	side 55
5.1 Introduksjon	side 55
5.2 Fornuft og perfektibilitet	side 57
5.3 Sosialitet og autonomi	side 60
5.4 Oppsummert: fornufta problemsettjande	side 65
Kapittel 6 Hegel: natur og kultur	side 67
6.1 Ein annan konstruktivisme? Ein annan realisme?	Side 67
6.1.1 Autonomi nok ein gang	side 67
6.1.2 In medias res: konstruktivisme i praksis	side 70
6.1.3 Naturen tilbakelagt?	side 76
6.2 Kristendommens ånd: naturen over plikta	side 77
6.2.1 Fellesskapet og moderniteten	side 78
6.2.2 Orientering frå naturen?	Side 81
6.3 Avslutning: å kunne erfare det sansemessig partikulære	side 81
Bibliografi	side 83

Autonomi og fornuft: eit problematisk forhold

Samandrag: I denne teksten freistar eg å undersøke nokre sider ved ideen om autonomi har spelt i den moderne filosofien. Gjeve eit naturalistisk syn på verda kan det synast som om ideen om autonomi – forstått som sjølvlovgeving/konstruksjon – er det mest rimelege forklaringa på opphavet til verdier og normer. Men er dette eit rimeleg ideal; er det mogleg å nå objektivitet på denne måten, eller er heftar det noko uunngåeleg vilkårleg ved eit slikt syn? Eg undersøker først denne tematikken slik den vert uttrykt hjå Christine Korsgaard, før eg går attende til Kant, Rousseau og Hegel. Til skilnad frå ein rekkje fortolkarar som har hevda at Kant er å rekne som ein moralsk konstruktivist, prøver eg å peike på grunnar til å hevde noko anna (nemleg at Kant kan synast å vere meir av ein moralsk realist). I hovudsak handlar dette om korleis ein forstår omgrepet autonomi hjå Kant. Når eg så går vidare til å diskutere Rousseau og Hegel er dette for å problematisere sider ved Kant sin moralfilosofi og fornuftssyn. Hjå Rousseau finn ein eit langt meir pessimistisk og problematiserande fornuftssyn enn hjå Kant. Hegel på si side kan lesast konstruktivistisk – på ein annan måte enn Kant – fordi han så tydeleg legg vekt på den historisk-sosiale utviklinga av fornufta (og autonomien = sjølvlovgevinga). Eg avsluttar likevel med ei rørsle mot realisme, der eg opnar for å kunne sjå naturen som ibuande meningsfull.

Eg vil takke Steinar Mathisen, rettleiaren min, som har gjort åra i Oslo meir trivelege og inspirerande enn ein kunne vente. Tusen takk til Siv for all støtta undervegs. Takk til Britt Kristin og Steinar.

Kapittel 1

Autonomi: den moderne ideen?

Rousseau hat mich zurecht gebracht.

- Immanuel Kant

1.1 Form: frå kosmos til kaos og tilbake att?

Ein måte å gjere greie for opphavet til autonomitanken sin sentrale plass i den moderne filosofien går gjennom å peike på at filosofien og vitskapen i moderne tid legg til grunn eit *nøytralt* syn på det verkelege, på naturen. Ting i verda har ikkje noko vesen (= ide, form, essens, substans) som beint fram er bestemmande for korleis ein skal tenkje om, og relatere seg til dei. Til skilnad frå tenkinga i antikken og mellomalderen vert ikkje verda lengre sett som å vere ein meningsfull orden (eit kosmos), som mennesket i kraft av å vere eit rasjonelt vesen er i stand til å gripe eller spegle. I kosmostenkinga må tanken vere at det ligg føre eit ontologisk slektskap mellom ei rasjonell verd og mennesket si evne til rasjonalitet, som så gjer at mennesket (som rasjonelt) er i stand til å ta innover seg den (rasjonelle) orden som gjennomsyrrar kosmos. I det moderne, der denne kosmostenkinga har vore problematisk å halde, vert det heller hevda at det er mennesket (merk: framleis som fornuftig vesen) som etablerer den strukturen og meininga som tinga har, mennesket set ordenen.

Ved at mennesket vert rekna som ordenssettande etablerer dette eit syn på mennesket si fornuft (det er denne som gjev forma) som instrumentell og konstruerande. Ideen om at tenkinga skulle kunne avdekke ei retningsgjevande, orienterande – normativ – side ved naturen/tinga i verda er lagt bak oss, og dermed er naturen gjort *stum* også når det gjeld verdi- og meiningsspørsmål (som jo karakteriserer det menneskeleg liv!). Skal det kunne eksistere noko normativt, og skal

ein finne opphavet til dette, kan ein ikkje lengre sjå til naturen, men derimot til mennesket. Det vert gjerne hevda at det er mennesket si fornuft – og her denne i sin praktisk-moralske bruk – som står att som den einaste rimelege kjelda til det normative. Denne manglar like fullt ei forankring i naturen for dei normer den etablerer; normene må verte utvikla frå fornufta sjølv.

Med dette kunne ein seie at fornufta har vorte autonom, den er lovgjevande og den har vorte «skild» ifrå naturen. Den menneskelege fornufta både som erkjennande (=teoretisk) og normkonstruerande (=praktisk) står dermed i relasjon (eigentleg i «opposisjon») til noko anna, noko framandt for ein. Det slektskap av ontologisk karakter mellom mennesket og verda (mellom den erkjennande og det erkjente) som låg til grunn for den antikke tenkinga er tilbakelagt. Med dette vert fornufta sett på som skild radikalt frå naturen; fornufta og naturen er *framande* for kvarandre. Slik vert også relasjonen problematisk, for korleis kan og skal ein forstå den kopling som skjer mellom desse to framande «sfærer»? Ja, korleis kan det i det heile oppstå ei kopling? Og kan fornufta vere opphavet til allment gyldige og bindande praktiske normer? Er det ikkje heller slik at den praktiske fornufta står i teneste for våre empiriske interesser; at den vert nytta instrumentelt for menneskeleg nytte og lukke?

1.2 Naturen avfortrylla, fornufta instrumentell

Det syn at fornufta kan fungere instrumentelt kjem tydeleg til uttrykk i mykje av den klassiske opplysingstenkinga. Det er verdt å understreke at i ein viss forstand måtte ei lausriving av fornufta frå naturen (og eit fokus på autonomi) i mange historiske situasjonar verte oppfatta som frigjerande. Ein skulle tru at dette i hovudsak var tilfellet grunna ein lovnad om å frigjere seg frå og meistre naturen; og dermed med den lovnad å betre den menneskelege situasjonen. Den klassiske filosofien hadde ikkje klart å avdekke sjølv Det Gode og Det Sanne, noko som lett medførte ei tvil og misnøye på vegne av filosofien. Slik kunne ei ny rettferdiggjering av filosofien og fornufta gjennom å appellere til den nytteverdi den kunne ha vinne fram; så vidt som fornufta er instrumentell for lukka og velferda vår (i vid forstand kan ein seie det med F. Bacon: «kunnskap er makt») er fornufta (og den filosofi som opplyser og understrekar dette) rettferdiggjort. Ein ser dette både hjå ein empirist sjå T. Hobbes i hans mekaniske natursyn, der fornufta gjev oss «*lawes of reason*», *instrument* for å sikre

fred og tryggleik. Like fullt kan ein også sjå at ein nyttefunksjon er til stades i rasjonalismen til Descartes, der ei etablering av ein sikker metode med sin grunn i subjektet vil kunne gje oss kunnskap (det Thomas Nagel har omtala som eit «epistemologisk kriterium»); berre det er sikkert som eg kan erkjenne ved metoden «klart og tydeleg». Fornufta set metoden og metoden er *instrument* for erkjenninga.

1.3 Rousseau: eit nytt syn på fornufta

Jean Jacques Rousseau var blant dei fyrste som trekte i tvil den rettferdiggjeringa av fornufta som hadde som strategi å vise til dens nytte. Få stadar har det problematiske ved ei blind tru på opplyssingsideala og dens fornuftsoptimisme kome tydlegare til orde enn hjå Rousseau. I freistnaden på å svare på den utlyste essaykonkurransen som hadde som sitt spørsmål om utviklingane i vitskapen hadde betra dei moralske forholda, gjekk det opp for Rousseau at dette ikkje kunne verte svara ja på. Denne tanken, som kom til han på ei reise, sette han heilt ut av spel. I eit brev skildrar Rousseau opplevinga slik:

«If anything was ever like a sudden flash of inspiration it was the impulse that surged up in me as I read that. Suddenly, I felt my mind dazzled by a thousand lights; crowds of lively ideas presented themselves at once, with a force and confusion that threw me into an inexpressible trouble; I felt my head seized with a vertigo like that of intoxication. A violent palpitation oppressed me, made me grasp for breath, and being unable any to longer to breathe as I walked, I let myself drop under one of the trees of the wayside».¹

1.3.1 Fornufta: rettferdiggjering ved målsetjing

Eit avgjerande skilje mellom tidlegare tenking og Rousseau er at synet på ei rettferdiggjering av fornufta ikkje lengre kan verte skild frå ei undersøking (og etablering?) av det mål som skal liggje til grunn. Fornufta er ikkje lengre naturleg; Rousseau ser “fornufta” som noko separert frå den “den naturlege orden”. Ein slik

¹ Rousseau i brev til Malesherbes, 12. Januar, 1762.

mangel på ei naturleg bestemming gjer det tydeleg at det er fornufta sjølv som er «skaparen» av idear = ideal, som det deretter vert oppgåva å strekke seg etter. Såleis er det ikkje urimeleg å hevde at fornufta for Rousseau er noko i retninga av ei *spontan* evne. Den er opphavet til det den også lengtar etter, til det som den ynskje å realisere, og slik sett er ikkje fornufta berre eit instrument. Rousseau sitt bilete av den menneskelege fornuft har ein dobbeltkarakter; det er eit syn som sterk fokuserer på at den sjølv er situert, temporal og historisk (=endeleg), men at den like fullt skapar eit ikkje-tidsleg = evig ideal.

Ernst Cassirer var ein av dei fyrste som arbeidde systematisk med Rousseau² si betyding i den moderne filosofien, og særleg den innverknad Rousseau sin filosofi hadde på Kant sin moralfilosofi. I den skjelsetjande debatten mellom Cassirer og Martin Heidegger i Davos våren 1929, skildrar Cassirer forholdet mellom oss sjølve som endelege vesen og vår evne til å strekke oss mot eit fornuftsetablert (=idémessig), men like fullt universalt ideal slik:

«det kategoriske imperativ må være av den beskaffenhet at den lov som stilles opp ikke kun gjelder for mennesker, men gjelder for alle fornuftsvesenser overhodet. Her er plutselig denne merkverdige overgangen. Innskrenketheten til en bestemt sfære faller plutselig bort: det moralske som sådan fører utover fenomenenes verden. Det er det avgjørende metafysiske at det nå på dette punkt skjer et gjennombrudd. Det handler om overgangen til mundus intelligibilis. Det gjelder for det etiske, og i det etiske blir et punkt nådd som ikke lenger er relativt til det erkjennende vesens endelighet, men det blir nå satt et Absolutt der».³

No er Cassirer sitt syn utprega kantiansk, og uttrykkjer noko i retning av ein moderat optimisme på vegne av menneskeleg fornuft og handling. Dette speglar på mange måtar den tyske filosofien frå Kant og til Hegel; i stor grad stemte dei i med Rousseau når han kritiserte eit enkelt og naivt opplysningsprosjekt. Til skilnad frå Rousseau meinte dei likevel å kunne rå bot på dei spenningar som herskar i tenkinga og i det moralske og kulturelle livet. Rousseau på si side står att – nærast som ein «mistankens

² Sjå Ernst Cassirer *The Question of Jean-Jacques Rousseau*. New Haven Conn.: Yale University Press, 1989. Omsett av Peter Gay.

³ «Diskusjonen mellom Ernst Cassirer og Martin Heidegger i Davos» I: *Norsk Filosofisk Tidsskrift*, Vol. 43, nr 4, 2008, s. 329. Omsett frå tysk av Lars Petter Storm Torjussen.

hermeneutikar» – det «såra cogito» er ikkje eitt som ein gang for alle kan lækjast. Rousseau sin pessimisme lyt ein likevel ikkje forstå slik som den ofte vert framstilt, som ein appell om å søkje attende til naturtilstanden (kva no enn dette skulle vere!).

1.3.2 Pessimisme: fornufta set ikkje-identitet

Som nemnt stiller Rousseau spørsmål ved verdien til det prosjektet som har som sitt siktemål å meistre (=dominere, kontrollere) naturen, og at dette i neste omgang ville føre til menneskeleg lukke og velstand. Denne misnøya med det moderne livet (i vid forstand) har ofte vorte karakterisert (oftast karikerande) som at Rousseau skulle oppmode til ei tilbakevending til det før-moderne, endåtil ei full tilbakevending til naturen. Eg vil likevel hevde at Rousseau sin pessimisme snarare både viser at det moderne prosjektet ikkje er eitt som kan verte reversert, og at ei djupare forståing av det moderne kjem til.

Fornufta, slik Rousseau ser den, set ikkje-identitet, og med dette har ein kvar pre-moderne eksistens som «i seg sjølv tilstrekkeleg» vorte umogleg. Den evna som gjer seg gjeldande knyter Rousseau til det å kunne førestille seg fortid og framtid, der desse vert tilskrive like stor realitet/verd som presens. Med dette veks behova, og dette fører også med seg at eins avhenge av dei andre veks. *Ved å framheve at fornufta er problematiserande*, og ikkje berre problemløysande, har Rousseau gjort eit avgjerande grep. Både i filosofi før og etter han har fornufta vorte sett på som einaste problemløysande; der noko ikkje går som det skal er det grunna i at fornufta ikkje har vorte brukt/ikkje har kome til etc. Rousseau ser det ikkje slik; for i fornufta sjølv, hevdar han, ligg det ein tendens til å setje opp (nye) problem.

1.3.3 Handlingar og verdier: problem ved det moderne verdsbilete

Ein sentral del av ei slik djupare forståing av den moderne tenking og vitskap er at den stiller oss overfor ei vanske når det gjeld å forstå mennesket; både Hobbes og Descartes sin filosofi gjer menneskelege handlingar sin (naturleg) plass i verda problematisk, og Rousseau synast å vere blant dei fyrste som ser at det oppstår ei konflikt mellom moderne idear om kva som utgjer kunnskap (her framfor alt det synet som kjem til orde i grunnlaget til den moderne naturvitskapen), og vårt naudsyn til å

gjere greie for mennesket som tenkande, handlande og mål- og verdistyrde. *Det moderne synet på naturen har sett opp eit skilje mellom menneskelege handlingar og naturlege hendingar*. Ein kan formulere konflikten på treffande vis gjennom eit spørsmål: kan dei moderne vitenskaplege prinsippa gje ei forklaring og fullgod skildring av den menneskelege måten «å leve og handle på»?⁴ I det komande kapitlet skal eg gjere greie for Christine Korsgaard sin moralfilosofi, som tek som sitt utgangspunkt i nett det at det moderne vitenskaplege verdsbilete ikkje gjev plass til noko slikt som fakta og verdier; og derfor må desse (sidan dei likevel synast å ha ein form for eksistens) verte sett på som «konstruerte» av menneska.

1.4 Autonomi: frå Rousseau til Kant

Hjá Rousseau oppdagar på mange måtar Kant ideen om at moralske prinsipp kan kome i stand på ein anna måte enn kva tidlegare tenkt. Denne nye måten er det som vert samanfatta i ideen om sjølvlovgjeving – *ideen om autonomi*. Rousseau uttrykker dette gjennom hans omgrep om allmennviljen (*volonté générale*), og måten Kant tek dette med seg skjer gjennom den påstand at grunnlaget for moralen er ei sjølvlovgjeven lov, som stammar frå fornufta, og som såleis kan kallast ei fornuftslov (og ei fridomslov). Det har endåtil vorte hevda – av Richard Velkley⁵ – at Kant *fyrst* vert verkeleg «kritisk» i den praktiske filosofien, og at dette i stor grad var motivert av tankar Kant hadde møtt i verka til Rousseau. Ideen om mennesket som eit praktisk sjølvlovgjevande og rasjonelt vesen får ein sentral plass i Kant sin filosofi ved at det vert hevda at me med vår evne til fornuft er i stand til å gje oss sjølve våre moralske prinsipp. Slik har moralen vorte knytt til våre eigne bestemmingar, til skilnad frå lover som stammar frå ei ytre kjelde, kommandert frå Gud eller frå ein monark etc. I den nyare anglo-amerikanske tradisjonen har Kant vanlegvis verte lese som å argumentere for ein moralsk konstruktivisme (mellom anna Korsgaard hevdar dette), men eg skal i kapittel tre og fire prøve å vise at Kant er meir av ein moralsk realist enn kva mange tonegjevande filosofar har hevda.

⁴ Jf. Korsgaard si formulering i *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. Korsgaard hevdar at me treng grunnar (og grunnar er ikkje uproblematisk ein del av verda gjeve den moderne vitenskapen) for å kunne leve og handle. Dette verket skal verte teke presentert og vurdert i eit seinare kapittel.

⁵ I boka *Freedom and the Ends of Reason*, 1989.

1.5 Frå avfortrylling til autonomi?

Det har vorte eit vanleg syn i nyare filosofi at dei grunnane og prinsippa som bestemmer kva ein skal halde for moralsk rett er prinsipp som me sjølve har skapt/lovgjeve. Eit slikt syn vert gjerne kalla for moralsk konstruktivisme; moralen er noko me skaper (men like fullt noko rasjonelt). Ein av grunnane til at nokon kan kome til å halde eit slikt syn er, som innleiingsvis nemnt, gjennom å sjå til opplysinstida og framveksten av den moderne naturvitskapen sin ontologi (sitt syn på kva som eksisterer) og natursyn. Verda – eller kanskje betre: naturen – har vorte «avfortrylla» (for å seie det med Max Weber); noko som mellom anna vil seie at verda er (vert forstått, erfart som) normativt sett stum; noko slikt som moralske fakta og verdier eksisterer ikkje, verda gjev ikkje retningsgjevande grunnar eller direktiv.

Ideen om autonomi, forstått som sjølvlovgjeving av eit moralsk konstruktivt slag, kan derfor synast å vere den mest rimelege skildring av moralen. Ein kan gjere dette synleg på denne måten: utan at det rette (eller det gode) har sitt opphav i ei praktisk fornuft (ein vilje), så er det vanskeleg å sjå korleis verda inneheld grunnar og verdier som er av ein slik karakter som den moralske realisten hevdar (normative, bindande etc.). Konstruktivismen meiner altså å kunne forklare korleis slike likevel synast vere eksisterande sjølv om det ikkje er ein del av den naturlege verda.

Ein har altså starta frå den innsikta at eksistensen av sjølvstendige moralske verdier ikkje synast å vere noko som er samsvarande med korleis den moderne naturvitskaplege tenkinga hevda at verda er samansett og kva den inneheld (ontologi). Då verdier – sjølv om dei etter seiande ikkje kan vere aspekt av direkte erfarte og/eller utleidde frå verda/naturen – likevel synast å ha ein eller annan form for eksistens, kunne ein hevde at den mest rimelege forståinga av opphavet til verdiane er den at dei er resultatet av konstruktive, autonome, sjølvskapande akter (utført av det menneskelege handlande subjekt).

1.6 Frå autonomi til konstruktivisme?

Eit anna forsvar for ideen om autonomi skjer gjerne ved å hevde at dersom ikkje sjølvlovgjeving er tilfelle, så er våre etiske handlingar heteronome (og dette vert sett på som eit tap) i ein eller annan forstand. Gjeve overgangen frå tradisjonssamfunn til moderne opplyste statssamfunn er ikkje heteronomi akseptabelt. Jürgen Habermas er blant dei som har trekt opp konsekvensane av dette. Moderniteten, slik Habermas analyserer den, har leia individet til ei frigjering frå tradisjonelle (=tradisjonsbundne) reglar og verdier, og dette vil seie at moderniteten ikkje kan, og ikkje vil, lengre låne kriteriet som ein orienterer seg etter frå ein modell som vert tilbydd i ein annan epoke; ein er nøydd til å skape eins normativitet ut frå seg sjølv.⁶ Ein slik klassisk konstruktivistisk posisjon kan ein sjå formulert hjå John Rawls:

«In contrast with rational intuitionsim, constitutive autonomy says that the so-called independent order of values does not constitute itself but is constituted by the activity, actual or ideal, of practical (human) reason itself».⁷

Autonomi kan dermed verte tenkt som å utelate former for såkalla moralsk realisme – det syn at moralen, eller moralske grunnar – er noko som eksisterer uavhengig av oss, uavhengig av våre evner og aktivitetar. Derfor vert det også tenkt at konstruktivismen er den rette posisjon, av di denne er i tråd med kravet om autonomi; moralen stammar frå oss og ikkje frå ei ekstern kjelde.

No kan ein også tenkje seg at nokre særmerkte former (avartar?) for moralsk realisme utgjer ein trugsel mot verkeleg autonomi. Nokre slike former kan vere 1) det å vere underlagt viljen til ein annan, 2) der det moralsk rette vert presentert som å vere absolutt sant, men ikkje noko ein har høve til å reflekter over og undersøke sjølv, 3) der det vert hevda at ein handlar berre på sine empiriske begjær og interesser og at våre moralske handlingar er fullt ut bestemt av våre gjevne ynske og interesser. Er det likevel heilt klart at det ved ei avvising av desse formene for realisme følgjer at moralsk konstruktivisme er det einaste som er akseptabelt gjeve at autonomien er eit ufråvikeleg ideal? Det første ein kunne trekke i tvil er det at autonomi med naudsyn tyder sjølvkonstruksjon. I kapitla om Kant prøver eg å vise at dette aldri var Kant si

⁶ Sjå Jürgen Habermas *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures* Cambridge, MA: The MIT Press, 1987, s. 7.

⁷ John Rawls *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993. s. 99-100.

meining med omgrepet, noko som kastar eit nytt lys over den etter kvart så omfattande anglo-amerikanske fortolkingstradisjonen av den tyske idealismen, der omgrepet om autonomi har vorte gjort sentralt. Ein kunne vidare spørje seg om det er rimeleg at naturen har vorte «left behind», slik Robert Pippin har hevda⁸. I det siste kapitlet ser eg nærare på ein annan form for moralsk realisme som har sitt utgangspunkt i Hegel, og som i Hegel sitt eige bilete prøver å på nytt «gjere naturen meir heilag enn templet».

⁸ «Leaving Nature Behind (On John McDowell's Mind and World)», I: R.Pippin *The Persistence of Subjectivity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Kapittel 2

Korsgaard: modernitet og normativitet

2.1 Modernitet og autonomi

Med verket *The Sources of Normativity* har Christine Korsgaard levert eit av dei få originale bidraga innan samtidsfilosofien om etikk og verditeori. Verket omhandlar – som ein forstår – fenomenet normativitet. Verket kviler tungt på lærdomar Korsgaard meiner å ha funne hjå Kant, men det er klart at ho utarbeider ein posisjon med avgjerande idear som må verte karakteriserte som hennar eigne.

Mennesket er eit vesen som det er rimeleg å karakterisere ved at det har verdier; noko Korsgaard uttrykkjer slik:

«It is the most striking fact about human life that we have values. We think of ways that things could be better, more perfect, and so of course different, than they are; and of ways that we ourselves could be better, more perfect, and so of course different, than we are».⁹

Korsgaard si tilnærming er på ein djuptliggande måte prega av opplysingstenkinga, og då særleg ideane knytt til framveksten av den moderne naturvitskapen. Verdier er i følge Korsgaard ikkje noko ein kan lese ut av verda, dei er ikkje noko ein kan finne i naturen «der ute»; eit slikt syn er ikkje i samsvar med det den opplyste naturvitskapen fortel oss:

«the world has been turned inside out. The real is no longer the good. For us, reality is something *hard*, something which resists reason and value, something which is recalcitrant to form. If the real and the good are no longer one, value must find its way into the world somehow. Form must be imposed on the world of matter [...]. *The ethics of autonomy is the only one consistent with the metaphysics of the modern world*».¹⁰

⁹ Christine Korsgaard, *The Sources of Normativity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, s. 1. Forkortinga SN vil verte nytta.

¹⁰ SN s. 4–5. Kursiveringa er mi eiga.

Korsgaard forsvarar altså ein moral- og verdifilosofisk *konstruktivisme*; me må gje form (=grunnar, verdier) til den materielle verda, «form must be imposed on the world of matter». Denne konstruktivismen vil eg hevde er motivert av ei naturalistisk verdsskoding, der ein ikkje kan tillate at moralsk fakta/verdier er noko som eksisterer i verda. Det *første* steget for å verte konstruktivist av dette slaget, kunne ein seie er det å verte overtydd om at naturen (verda der ute) er slik som den moderne naturvitskapen fortel oss; naturen av-mystifisert er ikkje ei kjelde til mening (=ikkje kjelda til normativitet, til våre moralske verdier). Naturen talar ikkje til oss, den er vorten stum. Jay Bernstein har uttrykt dette treffande:

«The paradigmatic allegory of the disappearance of sensuous nature and its replacement by an immaterial, mechanical system is given in Descartes's dissolving of the sensuously resplendent piece of wax into properties (extension and malleability) graspable by the mind's eye alone in the second *Meditation*. *One way of expressing this dematerialization would be to say that it involves a delegitimation of the authority of nature [and] it concerns the disenchantment of nature, nature being dispossessed of voice or meaning*».¹¹

Å tru at naturen inneheld ibuande mening vil i følgje den moderne tenkinga og (natur)vitskapen vere å tru på det J. L. Mackie har døypt som «queer facts».¹² Dersom ein, trass i denne naturalistiske verdsskoding som Korsgaard har, også er overtydd om at det er det mest slåande faktum at menneska sine liv er fylte med verdier, så vert det det *andre* steget å sjå og hevde at den einaste reelle kandidaten til å vere opphavet til verdier er oss sjølve. Verdiane kjem til – dei får sin «eksistens» – gjennom oss, ved våre autonome (sjølvlovgjevande konstruerande) viljesakter.

2.2 Sjølv-refleksjon og det normative problemet

Korsgaard hevdar at kjelda til at det oppstår noko slikt som normative problem er tett bunde saman med evna me har til refleksjon. Det at me har ei evne til refleksjon tek Korsgaard for å vere eit faktum; det mest grunnleggande faktumet ved mennesket qua

¹¹ Jay M. Bernstein «Judging Life: Kant, Clement Greenberg and Chaim Soutine» i: *Against Voluptuous Bodies*, Stanford Univ. Press 2006.

¹² John L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, særleg side 38-40.

medvite handlande vesen. «The human mind is self-conscious»¹³, hevdar Korsgaard, og skildrar vidare den menneskelege situasjonen slik: «Reasons exist because we need them, and we need them because of the structure of our reflective consciousness».¹⁴ Det er rimeleg å seie at det Korsgaard hevdar er at menneske(sinnet) har ein reflekterande natur, noko som inneber at me kan distansere oss frå, og reflektere over våre oppfatningar og ynskjer (=insentiv som ein (kan) handle på) og dermed reflektere over kva ein bør gjere. Gjennom denne distanseringa og reflekteringa (som altså er ei karakteristisk evne ved mennesket) opnar det seg eit problemfelt som er opphavet til det Korsgaard omtalar som *normative problem*. I denne passasjen kjem synet hennar tydeleg fram:

«we human animals turn our attention to our perceptions and desires themselves, on to our own mental activities, and we are conscious of them. That is why we can think about them. And this sets us a problem no other animal has. It is the problem of the normative. For our capacity to turn our attention on to our own mental activities is also a capacity to distance ourselves from them, and to call them into question».¹⁵

I tillegg til å ha faktiske ynskjer og oppfatningar er det altså i følgje Korsgaard slik at mennesket har evna til å ta eit steg attende, og spørje seg om ynska og oppfatningane ein har er ynske og oppfatningar ein bør ha. *Ein tek altså aktivt stilling til seg sjølv*, ein spør seg om dei ynska (handlingsinsentiva) ein har er noko ein vil handle på (ein dannar seg det som har vorte kalla for andre-ordens intensjonar, *intensjonar om sine opphavlege intensjonar*). For å kunne avgjere kva insentiv ein skal handle på, kva ein i det heile teke skal gjere, treng ein *grunnar*. Korsgaard sluttar altså frå det faktum at me er sjølvmedvitne til det at me har evna til å distansere oss frå vårt mentale liv, og at denne distanseringa stiller opp eit problem for oss; eit *normativt problem*. Fenomenet skildrar Korsgaard slik:

«I desire and I find myself with a powerful impulse to act. But I back up and bring that impulse into view and then I have a certain distance. Now the impulse doesn't dominate me and now I have a problem. Shall I act? Is this desire really a

¹³ SN s. 92.

¹⁴ SN s. 96.

¹⁵ SN s. 93. Kursiveringa er mi eiga.

reason to act? The reflective mind cannot settle for perception and desire, not just as such. It needs a reason».¹⁶

Refleksjonen stiller oss i ein situasjon der me erfarer at det ikkje er slik at dei insentiva ein har treng verte handla på, og det faktum at ein har dei handlingsinsentiv ein faktisk har på eit bestemt tidspunkt ikkje utgjer ein sjølv sagt grunn for faktisk å handle på insentiva (har eg til dømes eit ynske om å ta livet av alle kattane i nabolaget er ikkje dette noko eg automatisk gjer, eller bør gjere). Problemet møter oss i *førsteperson*; ein erfarer at ein i mange situasjonar må handle, men utan at handlinga er bestemt for eit. Det sjølvverfarte naudsynet av å måtte handle konfronterer ein med problemet om kva prinsipp, kva grunnar ein skal handle på. Eg vil hevde at dette er eit eksistensielt moment hjå Korsgaard, «trongen» etter grunnar har karakteren av at det å verte ståande utan slike vil vere å stå att utan orientering.

Korleis kan ein standard (=ein verdimålestokk) vere bindande for ein sjølv, korleis kan ein gje grunnar for å handle slik, men ikkje sann? Det å vere underlagt slike problem er å vere underlagt *normative problem* og desse har me, i følgje Korsgaard, fordi me er, som me har sett, sjølvmedvitne og rasjonelle dyr (*animal rationale*).

2.3 Praktiske identitetar

Det normative problemet oppstår, i følgje Korsgaard, altså fordi me er sjølvreflekterande og handlande vesen. Det normative spørsmålet kan ikkje, gjeve Korsgaard si avvisning av moralsk realisme (det vil seie trua på at verda inneheld moralske grunnar), direkte verte funne svar på ved å studere verda. Me er vortne vane med å erfare verda som noko som gjev oss «harde fakta», ikkje verdier. Det er Korsgaard si overtyding at «*The ethics of autonomy is the only one consistent with the metaphysics of the modern world*»¹⁷.

Mennesket som reflekterande og handlande vesen handlar altså som dei gjer fordi dei går god for grunnar, grunnar som er slik at ein kan avleie handlingar som er høvande gjeve desse grunnane. Som me har sett meiner likevel ikkje Korsgaard at

¹⁶ SN s. 93.

¹⁷ SN s. 5.

desse grunnane kan verte henta ut frå verda, men heller ikkje direkte ut frå det faktum at mennesket er sjølvreflekterande, så kvar kan dei då ha sitt opphav? Det normative problemet er ikkje på nær løyst før ein kan seie noko om dette.

Me har sett at mennesket stiller seg – i kraft av at ein er eit sjølvmedvite, refleksivt vesen – spørsmål om korleis handle; noko som er opphavet til normative problem. Ein kan ikkje sleppe unna det at ein er eit vesen som er i stand til å handle, og ein ser heller ikkje at ein er underlagt handlingslover (naturlover) berre i kraft av å høyre til ei biologisk slekt eller liknande. Ein kunne likevel seie at ein erfarer at ein er eit vesen som ikkje står under naturlege lover (når det gjeld handlingsgrunnar, sjølv sagt er også mennesket underlagt naturlovene), men at ein likevel har ein slags essens; essensen som eit reflekterande og handlande subjekt. Det synast å vere Korsgaard sin påstand at dette viser oss at Kant sitt skilje mellom naturlover og fridomslover er inne på noko avgjerande, sidan det å handle for mennesket vil seie å handle etter ei lov som ein har gjeve seg sjølv (=autonomi). Dersom det handlande menneskeleg subjektet står under lover, så må dette altså vere lover som det har pålagt seg sjølv. Til skilnad frå ei naturlov – som ein jo er underlagt om ein vil det eller ei – er handlingslovene (eller fridomslovene) noko ein er underlagt berre i den grad at ein har underlagt seg sjølv dei; at ein sjølv har forplikta seg på dei. Reflekterande handlande subjekt er såleis slik at dei handlar som dei gjer ved at dei aksepterer grunnar som dei så i lys av sluttar at visse handlingar er rette og gale.

Men det at ein er eit reflekterande handlande subjekt gjev i seg sjølv ikkje direkte og med eitt nokon grunnar, og det gjev heller ikkje nokon regel som forklarar korleis ein skal gje lover til ein sjølv. Ein erfarer rett og slett ingen grunnar til kvifor gjere slik eller sånn, og det normative problem vert framleis ståande uløyst. Det er som eit steg mot ei løysing på det normative problemet at Korsgaard lanserar omgrepet om praktiske identitetar. Det vert gjort tydeleg at:

«The conception of one's identity in question here is not a theoretical one, a view about what as a matter of inescapable scientific fact you are. It is better understood as a description under which you value yourself, *a description under which you find your life to be worth living and your actions to be worth undertaking*. So I will call this a conception of your practical identity».¹⁸

¹⁸ SN, s. 101. Kursiveringa er mi eiga.

Eins praktiske identitet er ei skildring av ein sjølv, som subjektet sjølv aksepterer som ei korrekt og definerande skildring av kven ein er. Det å akseptere ei slik skildring må skje autonomt, det må skje ei formidling mellom dei tredjepersonlege rollene, og det fyrstepersonlege subjektive og handlande perspektivet. Det å akseptere ein identitet er å gje ei ekspressiv tilslutning (identitetane er *mine*) til ein eller fleire slike praktiske identitetar. Fyrst då gjev desse ein eit sett med prinsipp/grunnar for å handle. Det å skildre seg sjølv (og slutte seg til) under den praktiske identiteten å vere til dømes *mor* (eller *student*, eller *skomakar* osv.) gjev ein altså grunnar; dei praktiske identitetane kjem med prinsipp for korleis handle. Og no er det då også tilfellet at ein kvar av oss aksepterer ei eller anna slik skildring av oss sjølve; me har såleis eit «tilfang» av grunnar som me handlar i lys av.

Omgrepet om praktiske identitetar står såleis heilt sentralt hjå Korsgaard, og det er meint å forklare korleis me i det heile teke kan ha grunnar for handlingar. Ein kunne uttrykkje det så sterkt som dette: det er eit aksiom for Korsgaard at grunnar stammar frå identitetar, noko som tydeleggjer hennar anti-realisme:

«You are a human being, a woman or a man, an adherent of a certain religion, a member of an ethnic group, a member of a certain profession, someone's lover or friend, and so on. *And all of these identities give rise to reasons and obligations. Your reasons express your identity, your nature; your obligations spring from what that identity forbids*».¹⁹

For Korsgaard er autonomi i ei fyrste tyding noko slikt som at ein ikkje er bunden av sin natur til å gjere noko, men at ein står fritt til å velje eins prinsipp (å vere sjølvlovgjevande). Det å identifisere seg med ein praktisk identitet gjev grunnar til å handle. Med dette må ein såleis forstå at dersom ein sluttar seg til ein praktisk identitet så reknar ein det som at denne identiteten uttrykkjer ein, og at den gjev prinsipp som ligg til grunn for kva handlingar ein bør gjere. Det å rekne seg for, og vere, ein lærar vil seie at ein tek det å vere ei *norm* for ein. For å vere lærar er det nokre ting ein bør og må gjere, og nokre ting ein ikkje kan gjere. Det er sjølvsaugt mogleg å miste motivasjonen til å oppfylle norma, men dette betyr ikkje anna enn at ein i siste instans ikkje lengre kan slutte seg til den praktiske identiteten lærar.

Ved å identifisere seg med ein praktisk identitet så set ein seg under eit

¹⁹ SN s. 101. Kursiveringa er mi eiga.

spesifikt sett av normer, som gjev ein spesifikke grunnar for kva ein bør gjere og ikkje gjere (gjev grunnar for handling). Dersom ein aksepterer og sluttar seg til identiteten å vere lærar så vert dette retningsgjevande for eins handlingar, men det er klart ein ikkje kan framstille det som om det ligg eit djupt naudsyn i det å vere lærar. Dei ulike praktiske identitetane er kontingente/tilfeldige (som me skal sjå nedanfor), men det må likevel vere klart at Korsgaard hevdar at det faktum at ein aksepterer ein praktisk identitet i sitt eige tilfelle (sin *fyrstepersonlege*, *ekspressive* aksept) fører med seg ei vurdering av identiteten som verdifull. Ein aksept av ein praktisk identitet er eit uttrykk for og ei forplikting på og tilslutning til (jamfør Charles Taylor sitt omgrep om *sterke vurderingar*) at det er eit gode «å ha og leve etter» ein slik identitet.

2.4 Det endelege normative problem

Det at ein sluttar seg til og skildrar seg gjennom praktiske identitetar gjev altså handlingsgrunnar. Som det vart vist ovanfor held Korsgaard det for å vere tilfellet at mennesket er eit vesen som kan reflektere og distansere seg, me kan som ho skriv «back up» gjeve vår *reflekterande natur*. Denne naturen gjer også våre praktiske identitetar problematiske for oss, sidan me er i stand til å distansere oss frå og reflektere over våre ulike praktiske identitetar. Om ein stiller seg spørsmålet om ein bør slutte seg til nett denne praktiske identiteten (bør eg vere skomakar?) så kan ein ikkje finne grunnar frå denne identiteten. Står eg under den aktuelle praktiske identiteten har eg grunnar for handling, men dersom eg stiller meg distansert til identiteten så ser ein ikkje noko naudsyn for å akseptere identiteten. På nytt er me stilt ovanfor eit normativt problem, ein kunne seie: *det endelege normative problem*.

2.4.1 Humanitet: eit transcendentalt argument

Ein praktisk identitet er kontingent, hevdar Korsgaard og med dette meiner ho at det ikkje ligg noko djupt naudsyn i å slutte seg til ein praktisk identitet framfor ein annan. Det ligg, som påpeikt ovanfor, ikkje noko naudsyn i å slutte seg til den praktiske identiteten (og dei grunnane denne inneber) «skomakar» heller enn

«bankfunksjonær». Det er altså slik at ein ikkje treng late seg binde av ein praktisk identitet, noko som kan synast å skilje seg frå kva me ventar av moralen. Moralen, i alle fall slik den kantianske tradisjonen forstår den, er av eit slikt slag at den er kategorisk bindande. Det enkelte individ har sjølv sagt reint faktisk høvet til å handle mot dei moralske normene (for Kant: *morallova*), men normene er likevel kategorisk bindande (*morallova* formulert som eit kategorisk imperativ). Me er alltid underlagt det kravet moralen stiller til oss.

Korsgaard reknar seg utan tvil som ståande i ein kantiansk tradisjon og ynskjer å forvare ein universalistisk etikk. Dermed vil ho ikkje vere nøgd med ein posisjon som framhevar at ein finn grunnar ved å ha ein praktisk identitet, men at desse ikkje kan gje noko rettferdiggjering for spesifikke praktiske identitetar og endå mindre noko særmerkt moralsk identitet (eg har min praktiske identitet og mine grunnar, du har din praktiske identitet og dine grunnar, men om eg eller du bør halde på, eller forandre, identiteten er det ikkje mogleg å seie noko om). Ein identitet me kunne ha, og som kanskje kunne gje eit svar på kva ein burde gjere og ha slags identitetar, kunne vere ein moralsk identitet. Det er berre det at ein kvar praktisk identitet gjev oss prinsipp, som når me refleksivt sluttar oss til dei («*reflective endorsement*»), ei *lov me gjev oss sjølve* (=autonomi i vid forstand), men utan at dette forpliktar oss på moralen.

Korsgaard ynskjer som nemnt å rettferdiggjere moralske forpliktingar, og går fram ved å påpeike at dersom ein ikkje hadde noko praktiske identitetar i det heile, så ville me mangle ein kvar retning i livet, me ville ikkje sjå noko grunnar som kunne orientere oss om korleis «å handle og leve». Grunnar er alltid avleidde frå identitetar, hevdar Korsgaard, og dette understrekar hennar anti-realisme om grunnar. Grunnar kan ikkje vere avleidde frå verda/naturen/røynda (jamfør Korsgaard sitt aksiom: grunnar stammar frå identitetar).

Korsgaard vil fram til det at me alle har ein meir grunnleggande identitet «bakanfor» våre partikulære, kontingente praktiske identitetar. Denne grunnleggande identiteten omtalar ho som vår *moralske identitet*, og den kviler på vår *humanitet*. Det vert hevda at felles for alle menneskelege handlande subjekt er det at ein treng praktiske identitetar. For å gjere dette synet rimeleg gjev Korsgaard det ho omtaler som eit «transcendentalt argument». Midt i alle dei ulike praktiske identitetane me har slutta oss til, er det mogleg å få auge på at:

«What is not contingent is that you must be governed by *some* conception of your practical identity. For unless you are committed to some conception of your practical identity, you will lose your grip on yourself as having any reason to do one thing rather than another – and with it, your grip on yourself as having any reason to live and act at all».²⁰

Kvar av oss har altså ein eller annan praktisk identitet, og Korsgaard reknar dette for å vere eit naudsynt faktum ved oss (altså ikkje noko kontingent). For hadde ein ikkje nokon praktisk identitet (uavhengig av kva spesifikk identitet det no enn måtte vere) så hadde ein ikkje noko grunnar for å leve og handle. Alle menneske *qua reflekterande vesen* kan berre leve og handle dersom det har grunnar til å handle, og grunnar for å handle får ein ved å slutte seg til ein praktisk identitet, noko Korsgaard skildrar slik:

«*This* reason for conforming to your particular practical identities is not a reason that *springs from* one of those particular practical identities. It is a reason that springs from your humanity itself, from your identity simply as a *human being*, a reflective animal who needs reasons to act and to live. And so it is a reason you have only if you treat your humanity as a practical, normative, form of identity, that is, if you value yourself as a human being».²¹

Det er altså slik at me ikkje kan unngå å verdsetje vår eigen *humanitet* om me då skal verdsetje noko som helst. Ei kvar rasjonell handling krev at ein har akseptert ein praktisk identitet, og det å slutte seg til ein praktisk identitet fører, som me har sett, implisitt med seg ei positiv vurdering av identiteten. Og dersom ein aksepterer den identiteten at ein er eit vesen som ikkje kunne leve og handle utan praktiske identitetar, ja då har ein gjeve ei positivt vurdering av identiteten «humanitet»; ein djuptliggande identitet me alle deler:

«Most of the time, our reasons for action spring from our more contingent and local identities. But part of the normative force of those reasons spring from the value we place on ourselves as human beings who need such identities. In this way all value depends on the value of humanity; other forms of practical identity matter in part because humanity requires them. Moral identity and the

²⁰ SN s. 120-121

²¹ SN s. 121.

obligations it carries with it are therefore inescapable and pervasive. Not every form of practical identity is contingent or relative after all: moral identity is necessary».²²

2.4.3 Frå eigen til andre sin humanitet

Utan at me verdset andre sin humanitet på same vis som me verdset vår eigen humanitet har me ikkje verkeleg kome inn i det moralske perspektivet; då har me ikkje teke den *moralske identiteten* for å vere vår overordna autoritative grunn. Det moralske perspektivet kan vel ikkje vere slik at vår grunn for å verdsetje andre sin humanitet er ein opplyst instrumentell egoisme, gjeve Korsgaard sitt kantianske syn på moralen. Det synast ikkje rimelege at me verdset andre sin humanitet med den motivasjon at det tener oss. Korsgaard prøver derimot å kome frå grunnane for å verdsetje eigen humanitet til å verdsetje andre sin humanitet ved å vise at det er eit trekk ved grunnar at dei er *offentlege*. Charles Larmore har oppsummert hennar strategi slik:

«Saying that I have a reason to do a certain thing is tantamount to saying that anyone has that reason who finds himself in similar circumstances. To have a reason for an action means that the action is justified, not merely that it strikes me as being so, and the action cannot be in fact justified unless it is the case that anyone ought to act in that way, given the same premises that recommend the action in my case. Consequently, the reason I have to value my own humanity just is, [Korsgaard] concludes, a reason to value humanity wherever it appears».²³

Om dette er ein konklusjon Korsgaard kan trekke skal eg diskutere nedanfor.

2.5 Autonomi og handlingsgrunnar: ein rimeleg posisjon?

Gjennom presentasjonen av *The Sources of Normativity* kom det fram at Korsgaard har freista å gjennomført forsvare ein etikk grunna på ideen om autonomi (og ho plasserer seg sjølv i ein kantiansk tradisjon). Som Korsgaard skriv er ein slik appell til autonomi noko som inneber eit bestemt syn på viljen:

²² SN s. 121-22.

²³ Larmore, *The Autonomy of Morality*, s. 119

«Kantians believe that the source of the normativity of moral claims must be found in the agents's own will, in particular in the fact that *the laws of morality are the laws of the agent's own will and that its claims are ones she is prepared to make on herself*».²⁴

No skil Korsgaard seg openbert frå Kant sin posisjon sidan ho ikkje er ute etter å forsvare ein ide om autonomi som på eit eller anna vis skal uttrykke korleis mennesket er i stand til å handle fritt og dermed empirisk ubetinga, uavhengig av den framtrekane naturlege verda av årsaker og verknader. Det er tilstrekkeleg for Korsgaard å vise at me er i stand til å tildele normativ betyding til ting og handlingar i verda, og at denne tildelinga er noko me er i stand til sidan me er sjølvmedvitne – sjølvrefleksive – dyr; *animal rationale*. Denne tildeling må skje gjennom vår eigen aktivitet, gjennom våre eigne lovgjevande viljesakter (=autonomi).

Korsgaard freistar altså å svare på det normative problem ved fornufta si evne til sjølvlovgjeving (for ho: autonomi), og dette skal både forklare og rettferdiggjere moralen. Det fornuftsomgrepet som rår her er altså det at fornufta kan og skal vere sjølvlovgjevande, og moralen vert forstått i eit særmerkt lys; det handlar om kva ein «skuldar» seg sjølv og andre i kraft av å vere eit rasjonelt vesen (Korsgaard sin kantianisme):

«If you value anything at all, or, if you acknowledge the existence of any practical reasons, then you must value your humanity as an end in itself. Or, I might put it, if you are to have any practical identity at all, you must acknowledge yourself to have moral identity – human identity conceived as a form of normative practical identity – as well».²⁵

Korsgaard sitt prosjekt er, trass i at ho ser vekk frå Kant sitt radikale fridomsomgrep, eit ambisiøst prosjekt. Prosjektet går nemleg ut med ein ambisjon om å vise at det moralen krev av oss er noko som kan verte forklart og forsvart frå eit perspektiv så å seie eksternt til moralen sjølv. Til skilnad frå ein tradisjon som ser moralen og det den fortel og krev av oss er noko *sui generis*, altså ei særmerkt sfære som det berre er mogleg å forsvare overfor ein som allereie er innanfor og aksepterer sfæren, så ynskjer Korsgaard å forsvare den posisjon at det er mogleg å resonnerer seg inn i moralen frå

²⁴ SN s. 19. Mi kursivering.

²⁵ SN s. 125

utsida.

Ein moralsk realisme, som ser på moralen som grunnar som har sin eksistens på eit avgjerande vis uavhengig av oss, er ikkje samsvarande med den moderne verda sin metafysikk, har me sett at Korsgaard hevda. Eit anna poeng, som eg ikkje skal diskutere her, er at den substansielle moralske realismen heller ikkje er i stand til å vise oss kvifor vere moralsk, for den forvekslar det praktiske med det teoretiske.

2.5.1 Larmore: etikken er det autonome

Charles Larmore har med boka *The Autonomy of Morality* markert seg som ein kritikar av «alle» dei formene for etikk som ser autonomi som si kjerne og grunnlag. Gjennomgåande i verket er også eit syn henta frå H.A. Prichard, som hevdar at det er eit mistak å tru at ein skal kunne argumentere for «kvifor vere moralsk» til noko som stiller seg eksternt til moralske dimensjonar. Larmore hevdar, inspirert av Prichard, at det ikkje er nokon måte å overtyde ein til å anerkjenne og verdsetje moralske verdiar frå eit standpunkt utanfor moralen; filosofen kan ikkje overtyde den som til dømes allereie er ein egoist eller nihilist. Moralens gjev berre meaning for den som allereie er open for moralske aspekt, og i den grad moralfilosofien prøver å argumentere for at det er i individet si interesse å vere moralsk (slik som Platon i *Staten*) så kviler moralfilosofien på eit mistak.

2.5.2 Fornuft som evna til å respondere på grunnar

Larmore sin kritikk mot det han kallar for «the ethics of autonomy», ein posisjon han hevdar har si kjelde i Kant, rettar seg mot det han meiner er eit feilaktig syn på kva fornufta er for noko. I den post-kantianske tradisjonen – som Korsgaard er ein del av – har fornufta vorte sett på som ei evne til å skape lover ut frå sin eigen aktivitet. Denne ideen om fornufta som lovskapande er ikkje eit rimeleg ideal skriv Larmore:

«The trouble is that this conception, however venerable it has become, makes little sense upon closer inspection. It talks of reason, or as Kant liked to say, the «rational will», as though it were an agent (a legislator), yet reason is not an

agent but rather a faculty that we, who are agents, exercise more or less well. To exercise the faculty of reason is to engage in reasoning, to adduce considerations we see as reasons in order to conclude that we should believe this or that. All that it can mean to say that reasons endorse some principle is that we have found good reasons to accept the principle. Contrary to Kant, reason is not therefore essentially autonomous or self-legislating, since it operates by way of responding to reasons. Reason, as I suggested above, involves a *receptivity to reasons*. Though we may determine by appealing to principles that particular phenomena give us reason to think and act certain ways, the principles themselves count as rational only if there are reasons recommending their adoption».²⁶

Kritikken Larmore gjev av Kant skal eg diskutere i det komande kapitlet, medan eg no skal ta utgangspunkt i det han skriv som har relevans for Korsgaard sitt prosjekt.

Larmore hevdar at Korsgaard, med sin særmerkte kantianisme, heller ikkje er i stand til å rettferdiggjere ein posisjon som har sjølvlovgjeving som si kjerne. Korsgaard kan vanskeleg, hevdar Larmore, komme frå det første steget i hennar «transcendentale argument» til det at me må verdsetje andre sin humanitet.

Korsgaard har også eit (om mogleg) større problem i følgje Larmore. Korsgaard har gått «klokkeklart» ut ved å hevde at ein moralsk realisme ikkje er samsvarande med den moderne verdsskodinga; ein etikk grunna i autonomi er den einaste som er rimeleg i det moderne. Larmore på si side er langt frå overtydd om at dette er tilfellet, han går endåtil så langt som å gå i mot det han omtalar som den rådande *naturalismen* innan den moderne filosofien og tenkinga. Ideen om autonomi, som mellom anna Korsgaard så sterkt forsvarar, har grunna i ei verdsskoding som Larmore vil «til livs»:

«The source of this conviction is the *naturalistic* picture of the world that dominates modern thought, and that sees the world [...] as ultimately nothing more than the matter in motion that, along with our thoughts and feelings [...] make up the object of the natural sciences. The world so understood is

²⁶ Charles Larmore *The Autonomy of Morality*, Cambridge Univ. Press, 2008, s. 109. Forkortinga AM vil verte nytta.

normatively mute, barren of any guidance as to how we are to conduct ourselves».²⁷

Når Larmore vil denne verdsskodinga til livs skjer det gjennom at han argumenterer for at grunnar er å finne i verda og at det å vere eit menneskeleg subjekt med fornuftsevne vil seie at ein er i stand til å respondere på – ta inn over seg og handle på bakgrunn av – slike grunnar. Ei skildring av fornufta som einaste lovskapande er ikkje eit haldbart ideal, seier Larmore, for det å ha ei evne til fornuft er å ha ei evne til å respondere på grunnar. Når no Larmore kritiserer Korsgaard skjer det ikkje berre ved at han peikar på at det «transcendentale argumentet» er i stand til å komme frå det å verdsetje eigen humanitet, til det å verdsetje andre sin humanitet. På eit meir fundamentalt nivå har Korsgaard, slik Larmore ser det, ikkje moglegheit til å unngå ein moralsk realisme. Eller det vil seie, Korsgaard kan ikkje unngå ein moralsk realisme utan at ho vert ståande utan ein god måte å gjere greie for sitt syn på. Anten så må Korsgaard sitt prosjekt vise at me har grunnar – at det eksisterer grunnar uavhengig av ein – for å verdsetje humanitet (noko som vil vere ein realistisk posisjon) eller så kjem ho ikkje i mål med sitt prosjekt. Larmore ynskjer derfor å forkaste ein etikk som fokuserer på autonomi, til fordel for eit anna syn:

«The *ethics of autonomy* needs to be jettisoned, and in its stead belongs what I have called the *autonomy of morality* – by which I mean, obviously enough, not that morality is self-legislating (that would be nonsensical), but that morality forms an autonomous, irreducible domain of value, into which we cannot reason ourselves from without, but which we must simply acknowledge».²⁸

Til no har me sett at Korsgaard i *The Sources of Normativity* reknar omgrepet og ideen om *praktisk identitet* for å vere heilt sentral. Når me vurderer kva me skal gjere, tenkjer over kva interesser og handlingsalternativ som er rimelege, hentar me grunnar for handlingar frå prinsipp som fortel oss korleis me bør handle. Og desse prinsippa er uttrykk for ei sjølvforståing me har av kva som er verdt å handle og leve for; desse sjølvforståingane er det som utgjer våre praktiske identitetar og me har alle ei rekke slike som med handlar ut ifrå. Korsgaard sin introduksjon av praktiske identitetar som det som gjev oss grunnar har den føremon at grunnane ikkje vert sett på som noko

²⁷ AM s. 111

²⁸ AM s. 122.

som stammar frå nokre «queer facts» i verda, ikkje ifrå noko i-seg-sjølvs ibuande normativt eksisterande i verda. Å tenkje seg slike fakta og hevde deira eksistens er, som me har sett også tidlegare, ikkje samsvarande med den moderne vitskapen si verdsskoding. Praktiske identitetar og deira grunnar er derimot det, sidan dei kviler på sosiale relasjonar/roller og kjem til gjennom vår sjølvforståing og reflektive tilslutning. Dei er altså bindande for oss på ein praktisk og ekspressiv måte, og understrekinga av at dei er praktiske og handlingsorienterte tydeleggjer at dei ikkje må verte forstått som noko som naturvitskapane kunne fortelje oss var ein bestanddel av den naturlege verda, dei praktiske identitetane er uløysleg knytt til menneskeleg aktivitet.

Korsgaard er altså ute etter å vise at det å bestemme korleis handle og kva praktiske identitetar ein bør ha, ikkje handlar om å vise at det eksisterer noko slikt som verdier «ute i verda», men at praktiske identitetar er noko som me kan slutte oss til ved interesser me har (i kraft av dei rasjonelle dyra me er?). Spørsmålet er ikkje lengre «er det sant?», men er det noko som ville føre til eit betre liv for oss? Like fullt er me autonome. Dei prinsippa me har er gjort til våre egne av oss sjølv; me har gjeve oss sjølve prinsippa/lovene.

2.6 Realisme likevel?

Me skal altså ikkje berre faktisk verdsetje vår humanitet, men også sjå grunnar for å gjere dette. No vil eg hevde at Korsgaard ikkje på overtydande vis har klart dette, i hovudsak grunna at ho held ein anti-realisme om grunnar, dei kan ikkje eksistere «der ute», men må derimot vere eit resultat av vår eiga lovgjeving. Om ein no likevel ser vekk frå Korsgaard sine problem med å fullgodt gjere greie for korleis dette kan vere tilfellet, finst det også eit djupare ankepunkt ved den posisjonen ho forsvorar.

Korsgaard snakkar om grunnar for å verdsetje humanitet, men er dette noko ho rettmessig kan gjere gjeve korleis ho har skildra grunnar og verdier? Det «transcendentale argumentet» var meint å vise at ein må verdsetje sin eigen humanitet dersom ein skal sjå dei grunnane som ein gjer, og derfor må ein verdsetje det å ha praktiske identitetar generelt. Det er berre det problem at dersom Korsgaard skal kunne vise at ein må rekne humanitet som verdifullt (både min eigen og andre sin) så må ein halde eit syn på grunnar som noko som eksisterer, og som ein som

fornuftsvesen *responderer* på. Ved å ynskje å vise at me ser grunnar til å verdsetje vår eigen humanitet, og deretter også humaniteten til/hjå andre, så synast det som Korsgaard møter seg sjølv i døra, sidan ho no treng å gå inn for eit syn på moralske grunnar som noko som eksisterer (ei form for *moralsk realisme*), noko ho ikkje har plass til, mellom anna grunna hennar forplikting på metafysikken til den moderne verdsskodinga. Larmore har uttrykt noko av poenget slik:

«Reasons cannot be equated with the deliverances of reflection, since reflection's success is measured by how well it answers to the reasons there are. [Korsgaard's] underlying mistake is the Kantian credo that reason operates, not by responding to reasons, but by determining through its own legislation what facts in the world shall count as reasons».²⁹

Larmore hevdar at det ikkje er mogleg å gje meining til det å gje lover (vere lovgjevande) utan at ein på førehand har innsett og anerkjent eksistensen/realiteten til grunnar som nettopp ligg til grunn for den lovgjevande akta/prosessen. Og desse grunnane kan dermed ikkje vere resultatet av lovgjevinga, men må vere der i forkant for prosessen, noko som utan tvil set grenser for kva ein kan vente av ei forståing av autonomi som ei *konstruktivistisk sjølvlovgjeving*.

Ein kunne seie at Korsgaard er i stand til å vise korleis eit menneskeleg subjekt finn grunnar for handlingar i det daglege gjennom å ekspressivt slutte seg til praktiske identitetar. Dei praktiske identitetane er ikkje noko ein skaper eine og aleine av seg sjølv, her er det heller slik som Larmore generelt tek til orde for, ein *responderer* på grunnar som eksisterer forut for det at ein sluttar seg til identiteten. Problemet oppstår i og med Korsgaard sin ambisjon om å kome lengre enn dette, då ho ser at det *endelege normative spørsmålet* omhandlar kvifor ein bør ha ein praktisk identitet heller enn ein annan identitet. Det er her Korsgaard ikkje kjem lengre; det ho her treng er å anerkjenne at det å respektere humanitet er å *respondere* på ein grunn som har realitet uavhengig av eins sjølvlovgjeving.

«For what it is to think and act is to guide ourselves by such principles, to recognize the authority that they antecedently possess and to which we must

²⁹ Larmore *AM* s. 120.

conform if we are to think anything coherent. There is no way round the fact that reason only makes sense as a responsiveness to reasons».³⁰

2.6.1 Å verdsetje humanitet er å verdsetje den andre

Gjennom det transcendentale argumentet ville Korsgaard vise at ein må verdsetje eins humanitet dersom ein ynskjer å sjå og ha dei grunnane ein faktisk sett har, ved at ein ser at det er felles for alle dei vesen som deler «djupidentiteten» *humanitet*. Me må såleis respektere humanitet. Korsgaard vil finne/hente respekten og verdsetjinga av humaniteten frå oss sjølv, frå vår eigen rasjonalitet:

«If principles of conduct draw their authority from reason's legislating for itself, and not from its responding to the reasons there are, then the allegiance we owe to the claims of morality has to stem from a respect we feel for our own powers of rationality».³¹

Spørsmålet vert så om dette er den rette innfallsvinkelen, og det kan vere passande å sitere Larmore sin respons på den strategien Korsgaard nyttar:

«Is not morality at its heart a matter of what we owe to others rather than to ourselves? Whence derives the reason to help another – from his distress, or from our sense of our own worth? Think back to the biblical saying that sums up so well what morality truly requires. If we are to love our neighbor as ourselves, then the interest we take in how he fares must be as direct, as pure of ulterior purposes, as the interest we readily take in how well we ourselves fare».³²

I Korsgaard sitt «transcendentale argument» vart det freista gjort tydeleg at ein må verdsetje sin eigen humanitet om ein skal kunne gje meining til det ein gjer, og for å kunne leve og handle treng ein praktiske identitetar, så då må det å ha dette verte verdsett. Korsgaard er gjennomført ved at ho nektar for at grunnar kan verte lese ut av verda, grunnar er alltid knytt til praktisk identitetar («Korsgaards aksiom»).

Når ein hevdar ein grunn for ein særskild handling, så er dette ikkje eit uttrykk

³⁰ Ibid. s. 120.

³¹ *AM* s. 115.

³² Ibid. s. 115.

for ei oppdaging, hevdar Korsgaard. Det er meir å rekne som ein tryggleik – ein refleksiv suksess – som seier ein at måten ein handlar på er den rette, og denne tryggleiken stammar frå praktiske identitetar og dei prinsippa som ligg til identiteten.

Det Korsgaard ikkje er i stand til er å vise kvifor ein må verdsetje andre sin humanitet på lik line med sin eigen. Som Larmore seier det:

«For though I cannot regard my own humanity as valuable simply because it is mine, but must see humanity itself as valuable wherever it exists, it does not follow that I thereby have reason to value *equally* the humanity of others. I can still suppose that the mineness of my own counts for something, and indeed for a whole lot more than of others. Despite all the revisions, the argument fails to usher in the moral point of view».³³

Korsgaard sin ambisjon om å kunne argumentere oss frå eit ikkje-moralsk perspektiv og inn i det moralske kunne ein seie er overambisiøst (eit tilfelle av å vente for mykje av filosofien), men det er også feilslått på den måte at det tek sitt utgangspunkt i eins eigen situasjon og eins eiga fornuft. For er det ikkje heller slik at moralen må ta utgangspunkt i den andre, i andre levande vesens sitt verd og interesser? Det å starte frå eins eigen posisjon og eins eigne interesser og derifrå prøve å resonnerer seg «inn i moralen» kunne ein hevde ikkje gjev eit rimeleg bilete av kva moral er for noko. Eit bilete som er betre er eit som framhevar at moralen taler med si eiga stemme og at ein tenkjer og handlar moralsk gjennom å tenkje kva ein skuldar andre, ikkje seg sjølv. Larmore uttrykkjer det treffande:

«The sole way for me truly to acknowledge the authority of morality is, without any detour through my own good, to focus at the outset on the defining value of moral thinking – namely the fact that another's good is in itself a reason for action on my part».³⁴

³³ *AM* s. 122

³⁴ *AM* s. 122

Kapittel 3

Sjølvslovgeving: eit misforstått ideal?

3.1 Autonomi og etikk

I førre kapitlet vart nokre av tankane til Charles Larmore sett opp mot Christine Korsgaard sitt verk *The Sources of Normativity*. Larmore har gjort seg til talsmann for eit syn som kritiserer det han meiner er den overlag store plass som har vorte via til ideen om autonomi som grunnlaget for ein moderne etikk. Som me såg kritiserte Larmore Korsgaard gjennom å vise at sistnemnde ikkje var i stand til å vise kvifor ein bør verdsetje andre sin humanitet – vise respekt for og verdsetje andre personar – berre ut frå ein etikk som fokuserer på autonomi. Ved at Korsgaard ikkje var open for at moralske grunnar er noko som kan eksistere uavhengig av ein og som eit vesen med fornuft kan respondere på og handle på grunnlag av, går ho opp i vanskar når ho skal forklare og rettferdiggjere moralen. Korsgaard insisterer på ein etikk i det moderne lyt vere sentrert rundt og springe ut av mennesket si evne til sjølvslovgeving; moralen lyt verte forstått som eit rasjonelt konstrukt. Den moderne filosofen som framfor noko har vektlagt ideen om autonomi er Kant, og eg skal i dette og neste kapittel sjå nærare på kva som ligg i dette.

3.1.1 Eit kantiansk paradoks?

Det har vorte vanleg å forstå Kant sin ide om sjølvslovgeving på ein måte som genererer eit slags paradoks. For korleis skulle me både kunne vere lovgjevarane av morallova og dermed setje for oss sjølve kva som bør og ikkje bør verte gjort, men også på same tid alltid vere underlagt denne lova, så å seie forut for vår sjølvslovgeving? Dette synet kunne ein ane i passasjar som denne i frå *Kritikk av den praktiske fornuft*:

«Vi er riktignok lovgivende borgere av et moralens rike som er mulig gjennom frihet, og som vi gjennom praktisk fornuft skal vise aktelse. Vi er imidlertid

samtidig også undersätter, ikke øverste myndighet i dette riket. Å miskjenne vår underordnede posisjon som skapninger og la selviskheten unnslå seg aktelsen for den hellige lov, er rett og slett svik mot lovens ånd, selv om lovens bokstav skulle bli oppfylt».³⁵

Ein rekke filosofar har i dei seinare år kome til å sjå denne *dobbeltenkinga* som djupt problematisk. Når Kant hevdar i *Kritikk av den praktiske fornuft* at morallova møter oss som eit ubetinga krav – at autoriteten til moralen er eit «fornuftens faktum» - har fleire hevda at dette utgjer det dei kallar for *det kantianske* paradokset. Mellom anna Terence Pinkard har ytra dette synet, og han meiner at fornuftens faktum tydeleggjer det paradoksale ved Kant sitt omgrep om sjølvlovgeving og morallova. På den eine sida synast det som om Kant har gjort det til ein føresetnad at dersom morallova skal vere legitim må ho vere sjølvlovgjeven (autonom). Ein kan såleis ikkje ha lover forut morallova; etableringa markerar ein overgang frå ein «lovlaus» tilstand til ein tilstand der morallova er gjeldande. Slik synast morallova å vere eit «resultat» av ei lovgjevingsakt, og altså etablert *etter* lovgjevinga. Frå denne synsvinkelen er det vanskeleg å sjå korleis denne lovgjevinga frå ein lovlaus tilstand skal kunne vere anna enn vilkårleg. Frå ein annan synsvinkel (og no meiner då også Kant utan tvil at morallova er det stikk motsette av vilkårleg) må morallova eksistere forut for denne lovgjevingsakta (autonomikravet) og dermed er ein stilt i eit paradoks:

«The paradox arises from Kant's demand that, if we are to impose a principle (a maxim, the moral law) on ourselves, then presumably we must have a *reason* to do so; but, if there was an antecedent reason to adopt that principle, then that reason would not itself be self-imposed; yet for it to be binding on us, it had to be (or at least had to be "regarded" to be, as Kant ambiguously stated) self-imposed. The "fact of reason", as an expression of the "Kantian paradox", thus is supposedly practically undeniable, not theoretically proven: we simply could not entertain such a view of ourselves and still be free, practically acting agents».³⁶

Det Pinkard meiner å lokalisere gjennom dette paradokset er på den eine sida at Kant hevdar (i følgje Pinkard) at morallova må vere skapt av oss, den må vere autonom

³⁵ Kant *Kritikk av den praktiske fornuft* 5.83, s. 111 norsk utgåve.

³⁶ Pinkard *German Philosophy 1760-1860: The Legacy of Idealism* Cambridge: Cambridge University Press 2002, s. 59-60.

(altså i tydinga sjølvlovgeving, sjølvskap). Problemet er at ei slik sjølvlovgeving ikkje strekk til (den vert vilkårleg) dersom den ikkje tek utgangspunkt i grunnar/prinsipp som eksisterer forut for sjølvlovgevingsakta. Den andre sida av saken er at Kant nettopp ikkje hevda at moralen er noko vilkårleg. Då er det likevel slik, hevdar Pinkard, at dersom Kant appellerer til nokre slike grunnar/prinsipp forut for lovgjevingsakta så ville dette ikkje vere i tråd med hans eigen vektlegging av autonomi; det ville vere eit tilbakefall til heteronomi. Slik synast det som Kant har gått opp i eit paradoks han ikkje kjem seg ut av, og Pinkard sitt eige framlegg er at Hegel er den filosof som kan vise oss vegen ut av uføret. No skal eg i eit seinare kapittel omtale Hegel sin filosofi, og nokre av dei styrkene den har, men overgangen frå Kant til Hegel kan ikkje beint fram verte konstruert slik Pinkard foreslår. Som det vil verte gjort greie for i det følgjande meiner eg at det paradokset Pinkard lokaliserer hjå Kant ikkje er til stades i det Kant sjølv har skrive og tenkt.

Ein kunne også tenkje at dette «kantianske paradokset» rett og slett berre er *ein må leve i og med*; uttrykt *luthersk*: her står eg og kan ikkje anna! Me er (enkelt og greitt?) berre eit biologisk, men rasjonelt vesen, som – i kraft av det vesenet me er – erfarer moralen som eit kall, som eit fornuftens faktum? Morallova for oss møter oss slik Rousseau skildra det i *Emile*; den er eit «*samvittighetens kalb*». Ein kunne altså meine at Kant har tenkt godt her, ved at han prøver å vise grunnlaget for ein etikk som skal vere allmenn/objektiv, men på same tid også kan vere i tråd med den moderne tenking og filosofi. Det Kant gjer, kunne ein hevde, er på den eine sida å forsvare/redde det syn at moralen er allment forpliktande – ei innsikt Kant tek vare på ved å omtale moralen i *legalistiske* omgrep (autonomi=sjølvlovgeving), medan han på den andre sida ser at dei krav og forpliktingar moralen stiller over oss ikkje kan vere grunna i noko utanfor oss sjølve (anten dette er Gud eller ein monark eller eit begjær etter ein eller annan gjenstand).

3.1.2 Larmore og kritikken av ideen om sjølvlovgeving

Charles Larmore har hevda – mest tydeleg i *The Autonomy of Morality* – at dette kantianske paradokset som vart skissert ovanfor ikkje let seg løyse. No meiner Larmore at det han ser som sjølv utgangspunktet for Kant sin filosofi med naturalisme/determinisme/naturlover på den eine sida, og

autonomi/sjølvgjeving/fridomslover på den andre sida er eit feilaktig bilete av kvar ein moralfilosofi bør starte.

Som me såg i førre kapitlet meiner Larmore at det (kantianske?) idealet om sjølvgjeving berre gjev meaning dersom det finst moralske grunnar som lovgjevinga kan ta som sitt utgangspunkt og bygge på. Slik vert dette formulert:

«When we do impose principles on ourselves, we presumably do so for reasons: we suppose that it is fitting for us to adopt them, or that adopting them will advance certain of our interests. Self-legislation, when it does occur, is an activity that takes place in the light of reasons that we must antecedently recognize, and whose own authority we therefore do not institute but rather find ourselves called upon to acknowledge».³⁷

Kant, hevdar Larmore, baserar etikken sin på ideen om at moralske prinsipp er noko me gjev oss sjølve (=sjølvgjeving). Kant sitt syn på sjølvgjeving er i følge Larmore karakterisert ved at ikkje noko fakta i verda kan forme nokon handlingsgrunn. Det er me som må avgjere kva dei ulike faktaa skal ha slags verdi for oss, og dette gjer me i lys av generelle prinsipp. Slik vert spørsmålet om det er rett eller gale å tilskrive eit fakta ein verdi noko som kviler på prinsippa me har:

Whether we are right to bestow on certain facts the status being reasons depends, therefore, on the worth of the principles on which we rely. These principles need to be ones which our reason can endorse».³⁸

Desse prinsippa er ikkje noko ein kan finne støtte for i den naturlege verda. Dei må kunne verte rekna som gyldige av fornufta sjølv, det er i eit kvart tilfelle slik eit prinsipp for handling berre er autoritativ dersom fornufta tildeler det autoritet. Slik står i følge Larmore fornufta i ei særstilling hjå Kant:

«Reason, Kant concludes, must be understood as self-legislating or «autonomous»: in endorsing principles, it does not so much recognize as establish their right to regulate our conduct».³⁹

³⁷ Charles Larmore *The Autonomy of Morality* s. 44.

³⁸ Ibid. s. 109.

³⁹ Ibid. s. 109.

Larmore på side, held eit anna syn. Han meiner at fornufta er ei evne til å resonnere og vurdere eins prinsipp, men også heilt avgjerande, ei evne til å respondere på grunnar som finst forut for ei eventuell lovgjeving. Det gjev ikkje meining å tenkje seg ei sjølvlovgjeving som når fram til noko ikkje-vilkårleg utan at denne tek utgangspunkt i grunnar som allereie finst, og som anerkjenner og legg til grunn for si lovgjeving:

«Contrary to Kant, reason is not therefore essentially autonomous or self-legislating, since it operates by way of responding to reasons. Reason, as I suggested above, involves a *receptivity to reasons*. Though we may determine by appealing to principles that particular phenomena give us reason to think and act certain ways, the principles themselves count as rational only if there are reasons recommending their adoption».⁴⁰

Å bruke fornufta, hevdar Larmore, er å resonnere omkring ein er grunnar for å meine og gjere det eine eller det andre. Dette kan ein berre gjere på ein god måt dersom ein er reseptiv – responderande – på grunnar som allereie finst der forut for eins eigen fornuftsbruk. Ei sjølvlovgjeving (=konstruksjon) som ikkje tek utgangspunkt i noko allereie eksisterande er dømt til å verte vilkårleg.

3.2. Kant om sjølvlovgjeving (og det konstruktivistiske mistaket)

Ved å lese Kant som ein konstruktivist og moralsk anti-realist, så plasserer Larmore seg i ei etter kvart lang rekke av Kant-lesingar. Det er rimeleg å hevde at denne lese måten har sitt opphav i John Rawls sine meir Kant-spesifikke arbeid, og har inspirert sentrale samtidsfilosofar som Onora O'Neill, Jerome Schneewind, Christine Korsgaard og (mange) fleire. Det som skil Larmore frå desse er at han meiner å kunne sjå det same som desse når det gjeld Kant, men der andre omfamnar denne strategien, så vurderer Larmore den som feilslått.

No peikar Larmore også kort på at det «finst» eit «realistisk augneblikk» hjå Kant i og med at moralen vert omtala som eit fornuftens faktum, men at denne realismen likevel ikkje er i stand til å verte ein del av Kant sin moralfilosofi. Det eg vil hevde i det følgjande er at denne konstruktivistiske og anti-realistiske lesinga av Kant

⁴⁰ *AM* s. 109.

ikkje er rimeleg, og at koplinga som vert gjort mellom Kant sitt omgrep om autonomi og ein moralfilosofisk konstruktivisme i «beste fall» er problematisk.

Sentralt i denne samanhengen er Kant si tredje formulering av det kategoriske imperativ, den som gjerne vert kalla *autonomiformuleringa*, og som kjem til uttrykk slik:

«Alle maksimer blir i henhold til dette prinsipp forkastet som ikke kan bestå sammen med viljens egen almene lovgivning. Viljen blir altså ikke bare underkastet loven, men underkastet på en slik måte at den må ansees *som selvløvgivende* og nettopp av den grunn aller først underkastet loven (som den kan betrakte seg som opphavsmann til)». (G 431)

Denne formuleringa har vorte teken av mange for å ta til orde for ein moralsk konstruktivisme; moralske lover er noko som mennesket har etablert gjennom ein sjølvlovgjevingsprosess. Ei positiv evaluering av omgrepet autonomi (om dermed eit krav om autonomi) vert lagt til grunn; er ikkje moralen ein følgjer sjølvskapt så er den ikkje rettmessig, då vil den vere eit tilfelle av heteronomi (av å vere bestemt av noko framand, eksternt). Som me såg hjå Korsgaard – som på dette punktet er sterkt påverka av Rawls – vil ein slik moralsk konstruktivisme gje eit forsvar for ein form for moralsk objektivitet, men det utan å forplikte seg på nokon særmerkt ontologisk posisjon som hevdar at moral/moralske grunnar finst «der ute» i verda, uavhengig av oss. Ein moralsk realisme hevdar ho, er ikkje samsvarande med den moderne filosofi og vitenskap sin metafysikk. Rawls sjølv gjer dette poenget slik:

«Another and deeper meaning of autonomy says that the order of moral and political values must be made, or itself constituted, by the principles and conceptions of practical reason. Let us refer to this as constitutive autonomy. In contrast with rational intuitionism, constitutive autonomy says that the so-called independent order of values does not constitute itself but is constituted by the activity, actual or ideal, of practical (human) reason itself». ⁴¹

Dette er meint å uttrykkje ein anti-realisme om grunnar/objektive verdiar, og denne hevdar at slike ikkje eksisterer og ikkje er gyldige uavhengig av vår oppfatning, forståing og aktivitet. Verdiane skal så å seie verte konstituerte gjennom den praktiske fornufta sin aktivitet (gjennom det Rawls omtaler som K(ategorisk) I(mperativ)-

⁴¹ John Rawls *Political Liberalism* s. 99-100

prosedyren). I neste kapittel skal eg sjå nærare på Kant sin påstand om objektive verdier, medan eg i no vil halde meg ved synet på sjølvlovgeving/autonomi som Rawls og Korsgaard med fleire hevdar er Kant sitt. No deler eg Larmore sin kritikk av den moralske konstruktivismen; den har verkeleg vanskar med ikkje verte vilkårleg. Min påstand er berre den at Kant aldri har meint at moralfilosofien prøver å leggje grunnlaget for skal konstruere moralen eller konstruere verdier. Ei heller er det rett å forstå Kant sitt omgrep om autonomi som meint å setje eit krav til ein moderne moral at den skal vere sjølvskapt. Dersom Kant ikkje har meint noko av dette, synast «det kantianske paradokset» som mellom anna Pinkard formulerte å vere grunna i ei feillesing. Føregripande kan eg også seie at det som er vilkårleg her heller vert det eit springbrett inn i Hegel sin filosofi som dette paradokset i følgje Pinkard og Pippin var meint å utgjere. Når eg seinare skal prøve å vise kvifor Hegel likevel utgjere ei utfordring for Kant, er det andre faktorar som spelar hovudrolla.

Både Rawls og Korsgaard meiner altså at dei lovene som skal springe ut av vår sjølvlovgeving er positive lover i den forstand at dei skulle vere ei rekkje handlingsguidande reglar som har normativ autoritet og eksistens fordi me har (lov)gjeve dei. Analogien vert gjort til den politiske sfæren og ein analyse av det lovgjevingssomgrepet ein finn der. Dette lovgjevingssomgrepet inneheld den idé at for at ei lov skal eksistere, så må den ha vorte gjeven av ein lovgjevar:

«Obligation must come from law, and law from the will of a legislating sovereign; morality only comes into the world when laws are made».⁴²

Slik vert altså Kant sitt omgrep om sjølvlovgeving og om morallova forstått i dei baner at ein her har å gjere med faktisk, positiv lovgjeving, som jo fordrar at ein har ein lovgjevar. Med dette synet følgjer det med at morallova (standarden for rette handlingar) er eit produkt; ein rasjonell konstruksjon. Dette er eit utprega anti-realistisk syn; moralen er ikkje noko som eksisterer før vår konstruksjon (det vil seie at lesinga tek til orde for ein konstruktivistisk anti-realisme om moral/verdier/grunnar).

Eg vil stille spørsmålet om dette verkeleg kan vere det Kant meiner når han snakkar om morallova; denne som skal vere allmenn og det høgste prinsipp for våre handlingar?

⁴² Korsgaard *SN* s. 23.

3.2.1 Lovgjeving og opphav

Eg vil hevde at det er avgjerande å leggje merke til at Kant opererer med eit skilje mellom det å seie at morallova er *lovgjeven av oss* (=rasjonelle handlande subjekt), medan me ikkje er *opphavsmannen* til lova (sjølv om me skal kunne rekne oss som om me var det). Aller tydlegast er dette uttrykt av Kant i *Moralens Metafysikk*. I innleiinga til dette verket kan ein lese følgjande:

«A (morally practical) *law* is a proposition that contains a categorical imperative (a command). One who commands (*imperans*) through a law is the *lawgiver* (*legislator*). He is the author (*autor*) of the obligation in accordance with the law, but not always the author of the law. In the latter case the law would be a positive (contingent) and chose law. A law that binds us a priori and unconditionally by our own reason can also be expressed as proceeding from the will of a supreme lawgiver, that is, one who has only rights and no duties (hence from the divine will); but this signifies only the idea of a moral being whose will is a law for everyone, without his being thought of as the author of the law».⁴³

Den som (lov)gjev morallova, seier Kant, er opphavet til den forplikting som kjem til i samsvar med lova, men ein er ikkje opphavet til sjølve morallova. Førebels kunne ein kanskje seie det slik: det som gjer mord gale og det å snakke sant rett er ikkje noko kvar og ein skaper gjennom si lovgjevingsakt; det ein lovgjev for seg sjølv er forpliktinga til å handle på det som morallova seier. Til skilnad frå positive lover, der innhaldet er noko som vert skapt av oss («det er ikkje lov å skjenke alkohol etter klokka 03.00», «køyr på høgre side av vegen», «ikkje snakk i mobiltelefon medan du køyrer» etc.), er morallova naudsynt og a priori og den er derfor ikkje skapt, etablert, konstruert av oss. Innhaldet i morallova er altså ikkje skapt av oss (slik den konstruktivistiske lesinga hevdar) – den er rett og slett eit fornuftens faktum. Det Kant siktar til ved å seie at me er lovgjevarar er at det som forpliktar oss, det som gjer morallova obligatorisk for oss, er vår eiga fornuftsakt. Det dette er meint å stå i opposisjon til er posisjonar som hevdar at lovgjevaren (i denne særmerkte forståinga) er noko ytre, framandt for oss som til dømes Gud eller eit politisk statsoverhovud. Kant prøver altså å seie at det som ligg i det å lovgje morallova (til skilnad frå

⁴³ Immanuel Kant. *The Metaphysics of Morals*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996. 6.228, s. 19. Omsett av Mary Gregor.

politiske, positive lover) er det å gjere noko obligatorisk – forplikte seg på noko – og *det er dette som må skje autonomt*. Det må skje gjennom eins eiga fornuft, ikkje ved nokon andre sin vilje/makt.

Om ein då tenkjer attende på det Larmore hadde å utsetje på Kant (ikkje reint lite!) – samt Larmore sitt forsvar for moralsk realisme – så kan det overraskande nok sjå ut som om Kant også er moralsk realist. Innhaldet i moralen, og dermed moralske grunnar/verdiar, er ikkje noko me konstruerer. Moralen er like sjølvstendig eksisterande for Kant som for Larmore, og det forsvaret Larmore gjer for «moralens autonomi» vil han kunne hente støtte for hjå Kant; som fornuftig vesen kan me respondere på grunnar som finst.

3.2.2 Paradokset oppløyst

Det eg har prøvd å vise ovanfor er at Kant på ingen måte har meint at moralen skulle verte skapt av oss, slik den moralske konstruktivismen hevdar. Den rådande tolkinga av Kant i den anglo-amerikanske tradisjonen har vore sterkt prega av John Rawls og hans plassering av Kant som ein moralsk konstruktivist⁴⁴, noko eg altså meiner er ei heller tvilsam lesing. Eg kan i så måte slutte meg til Allen Wood si påpeiking av at Kant i denne samanheng er rasjonalist, ikkje voluntarist, når det gjeld etikken/etiske verdiar. Gudane vil det gode fordi det er godt, medan det gode er godt uavhengig av om gudane vil det gode eller ei:

«The moral law has no author because it is a natural law, so its content is determined by no will at all. Instead of having an author, it is “practically necessary” – it commands regarding what is “good or bad in itself”. The content of the moral law is no more dependent on anyone’s will (yours, mine, or God’s) than the fact that a triangle has three angles. The content of the moral law is laid down by no will but rather “lies in the nature of things...in the essence of things” [...] Kant is a *metaethical realist*».⁴⁵

⁴⁴ Det finst sjølvsagt heiderlege unnatak, først og fremst representert ved Karl Ameriks og Allen Wood. Sjå til dømes Ameriks sitt essay «On Two Non-Realist Interpretations of Kant’s Ethics» i samlinga *Interpreting Kant’s Critiques* Oxford : Oxford University Press 2003.

⁴⁵ Allen Wood *Kantian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press 2008, s. 113.

Det kantianske paradokset, som vert forsøkt påvist av Pinkard og fleire, meiner eg såleis ikkje er råkande for kva Kant har meint. Eg hevdar at Kant aldri har meint at morallova skulle verte skapt av oss i radikal forstand, men at dette ikkje set Kant i det paradokset Pinkard hevdar at han går opp i. Dette grunngjev eg med at når Kant understrekar at morallova må komme i stand autonomt så ligg det ikkje i dette noko krav om at den må vere skapt av oss (og at dersom den ikkje er det så er den heteronom, i følge Pinkard), det Kant meiner med autonomi set berre grenser for kva/kven som gjer morallova obligatorisk, forpliktande for oss. Til skilnad frå at det er Gud eller eit politisk styre som forpliktar oss på den (noko som ville vere heteronomi), hevdar Kant at den einaste legitime forpliktinga på morallova kjem frå oss sjølve; altså skjer autonomt. Med dette in mente synast det som om det kantianske paradokset aldri har gripe kva Kant har meint; å respondere og forplikte seg på morallova/moralske prinisipp er ikkje heteronomi så lenge dette skjer ut frå eins eigen fornuftsakt.

Kapittel 4

Fornuft og humanitet

I førre kapitlet prøvde eg å vise at Kant er meir av ein moralsk realist enn det mange nyare kommentarar hevdar. Særleg ideen om autonomi har vore forstått på ein *for* konstruktivistisk måte, noko som har gjort Kant mindre interessant for den som ynskjer å forsvare ein form for moralsk realisme. Ved å vise korleis Kant skil mellom *lovgjevaren* av og *opphavsmannen* til det kategoriske imperativ freista eg å vise at Kant både held på ideen om autonomi og er moralsk realist. I det følgjande vil eg gjere eit forsøk på å seie noko meir om koplinga mellom autonomi og den rasjonelle vilje, før eg mot slutten nærmar meg eit avgjerande punkt i moralfilosofien, nemleg statusen/verdien til mennesket (fornuftige naturar). Også her meiner eg det er grunnar for å rekne Kant som å ta til orde for noko som liknar ein moralsk realisme, på ein måte Larmore kunne akseptere og som faktisk er i tråd med mykje av kritikken mot Korsgaard i kapittel to.

4.1 Sjølvlovgeving og den fornuftige vilje

Det har vore min påstand at «det kantianske paradokset» slett ikkje er eit paradoks som veks ut av Kant sin filosofi. Dette prøvde eg vise ved at Kant ikkje held ein form for moralsk konstruktivisme, moralen er ikkje skapt av oss. Det kunne sjå ut som om dette går i konflikt med Kant sitt forsvar for autonomi (jamfør *autonomiformuleringa* av det kategoriske imperativ), men eg meiner at Kant er konsistent her – det ein lyt få auge på er skiljet som Kant gjer mellom det å *lovgje* og det å vere *opphavsmann*. Kant sin påstand er at me lovgjev morallova for oss sjølve i den tyding at me sjølve er den som forpliktar oss til den (den er ikkje påført oss av Gud, ein politisk autoritet eller liknade), medan me ikkje er opphavsmannen til morallova; me kan berre rekne som om (*als ob*) me er opphavsmannen til den. Slik vert idealet om autonomi som Kant stiller opp noko anna enn det som den moralkonstruktivistiske lesinga av Kant har hevda; moralen vert ikkje konstruert/skapt av mennesket (!).

Kva ligg så i det kravet om autonomi som Kant stiller opp, og korleis skal ein forstå det positive prosjektet som Kant prøver å gjere greie for? Morallova (som altså ikkje er ei «positiv» lov) er ei lov som Kant meiner gjeld naudsynt for alle rasjonelle handlande subjekt. På same måte som naturlover gjeld naudsynt for naturen, gjeld fridomslover naudsynt for menneska. Skilnaden er sjølv sagt likevel den at mennesket har andre motivasjonskjelder for handlingar. Sjølv om det er felles for alle menneske at me er biologiske vesen med fornuft, så er ikkje våre biologiske kjensler (om så det skulle vere ein «moraliske sans») og behov naudsynte og like på ein måte som kunne sikre ein allmenn moral, og morallova kan heller ikkje verte påført oss frå ein ekstern autoritet som Gud eller det politiske regime. Plikta skal gjelde alle fornuftige vesen:

«I den hensikt å komme frem til dette bevis er det av største viktighet at man er advart mot den tanke å ville avlede realiteten av dette prinsipp fra den *menneskelige naturs særegne beskaffenhet*. For plikt skal være handlingens ubetingede praktiske nødvendighet. Den må altså gjelde for alle fornuftige vesener (som det overhodet kan rettes et imperativ til) og *bare av den grunn* også være en lov for alle menneskelige viljer». (G 425)

Det at Kant hevdar at morallova er kategorisk normativ er med på å understreke det eg hevda i førre kapitlet; morallova er ikkje avhengig av vår kunnskap eller vår faktiske vilje og lovgjeving for å eksistere. Den er uavhengig av dei ulike særmerkte trekka ved eins psykologi og biologi, den er autoritativ for alle vesen med fornuft – den er knytt saman med (slik Kant tenkjer og uttrykkjer det: syntetisk a priori) den fornuftige vilje (viljen til eitkvart fornuftig vesen). Det særmerkte (og spissfindige) grepet Kant gjer her er å prøve å vise at samstundes som morallova er der uavhengig av våre partikulære ynskjer og oppfatningar, så er likevel den som følgjer morallova *autonom*; det er ikkje heteronomi å late seg styre av eins eigen rasjonelle «natur».

Autonomi (jamfør skiljet *lovgjeving* og *opphev*) er det framleis (og einaste når! Fridom for Kant er på mange måtar å følgje reglar) når ein vel å følgje morallova nettopp fordi ein lovgjev ei lov som spring ut frå fornufta som me alle tek del i; morallova har sin grunn i den fornuftige viljen og denne er vårt sanne sjølv, hevdar Kant:

«Derav kommer det at mennesket tillegger seg en vilje som ikke vil vite av noe som bare hører til dets begjær og tilbøyeligheter, og som tvert imot tenker seg handlinger som mulige, ja, endog som nødvendige, ut fra seg selv – handlinger som bare kan finne sted ved å se bort fra alle begjær og sanselige tillokkelser. Årsaken til disse handlinger ligger i ham selv som intelligens». (G 457)

Sjølvs om morallova eksisterer forut for vår lovgjevingsakt (jamfør kritikken av den konstruktivistiske lesinga) så er den ikkje noko ytre og framandts for mennesket. Morallova er grunna i vår praktiske fornuft og det å komme til (betre) innsikt i denne er noko ein gjer gjennom rasjonell refleksjon; ein kunne seie eins rasjonelle refleksjon over sin rasjonalitet (det gjeld å komme inn i sirkelen på rett måte!) – og lovgjevinga er autonom på eit djupt plan ved at ein lovgjev i tråd med sin eigen rasjonelle vilje. Som ein hugsar frå diskusjonen tidlegare meiner eg at det er gode grunnar for å skilje mellom det vere lovgjevar av, og det å vere opphavsmann til, morallova, og at Kant meiner at me einaste er lovgjevarar av morallova (sjølv om me kan *rekne oss som* opphavsmann). Lovgjevingsakta skaper ikkje moralen, men den etablerer morallova som faktisk bindande for eins handlingar, ein sluttar seg til den som sitt «øvste praktiske prinsipp». Dette svarar til å autonomi fullt ut ved at lovgjevinga skjer *frå* den fornuftige viljen *for* den fornuftige viljen. Lovgjevinga er ei *sjølv*lovgjeving, og det er slik eg trur Kant prøver å foreine det at lova kjem i ei *kategorisk* bindande form som me av naudsyn er, men som like vel ikkje er ekstern/heteronom.

4.2 Mennesket (den fornuftige natur) som den objektive verdi?

I kapitlet om Christine Korsgaard freista eg å vise at ho gjennomfører eit «transcendentalt argument» som eit forsvar og rettferdiggjering av verdien til humanitet som formål i seg sjølv, men at dette går opp i vanskar grunna hennar djupliggande konstruktivistiske syn på moral/verdiar. Eg henta her støtte i Charles Larmore sin kritikk av både Korsgaard spesielt, og moralsk konstruktivisme generelt. Det, for Larmore, kanskje mest avgjerande problemet ved Korsgaard sin posisjon og strategi er at ho startar frå eins eigen praktiske verdsetjing av seg sjølv, og derifrå prøver ho å vise at dette også må inkludere verdsetjing av andre. Dette er eit feilslått prosjekt i følgje Larmore, då moralen lyt starte med verdsetjinga/respekten av den

andre (for elles ville den kunne verte redusert til ein opplyst egoisme?). Det eg no vil sjå nærare på er i kor stor Larmore sin kritikk rammar Kant, eller om det eventuelt kunne finnast nokre tankar hjå Kant som stør oppunder ein moralsk realisme som tek utgangspunkt i «respekten for andre»?

I Korsgaard si Kant-tolking⁴⁶ hevdar ho at noko er verdifult fordi det er vald av ein rasjonell aktør. Korsgaard hevdar at ho deler med Kant det syn at verdier ikkje er å finne «der ute» i verda, og då ser ho det som rimeleg å hevde at verdier projiserte inn verda av fornuftige vesen (=fornuftig natur). No vil Korsgaard unngå at denne «verditildeling» me gjer gjennom våre viljesakter i alle tilfelle skal vere vilkårleg, og meiner at Kant held det rett synet som viser at verditildeling ikkje er vilkårleg og subjektiv:

«Value springs from the act of rational choice. Our commitment to the value of humanity constrains our own choices, by limiting us to pursuits which are acceptable from the standpoint of others, and extending our concern to the things which others choose [...] but these requirements are not derived from metaphysical facts».⁴⁷

I følge Korsgaard meiner altså Kant at det er *det at me verdset* som er opphavet til verdier; det *at me vel* er det som gjer noko verdifullt, og ikkje nokon eigenskapar ved det me vel. Det er Korsgaard sin påstand at:

«According to Kant, we *confer* value on the objects of our rational choices. He argues that the conception of ourselves as “ends-in-ourselves” is a presupposition of rational choice. To choose something is to take it to be worth pursuing; and when we choose things because they are important *to us* we are in effect taking *ourselves* to be important. Reflection on this fact commits us to the conception of our humanity as a *source of value*».⁴⁸

Det avgjerande synet her er at utan eins val, ville det ikkje eksistere verdier i det heile teke. Dersom dette er Kant sitt syn så verkar Larmore sin kritikk å vere råkande; ikkje kan det svare til ein moralrealistisk posisjon, og ikkje tek det sitt utgangspunkt i respekten for den andre sin humanitet/sitt verd.

⁴⁶ Det sentrale verket er her Christine Korsgaard *Creating the Kingdom of Ends*. Forkorta til CKE.

⁴⁷ CKE s. x.

⁴⁸ CKE s. ix-x

Kanskje kan det likevel vere noko å hente frå Kant, for sjølv om Korsgaard openbert i tråd med hennar konstruktivisme ser verdier som produkt av *tildelingar*, så er det ikkje like sikkert at Kant såg det slik. Det kan i alle fall vere liten tvil om at den kantianske etikken har ein fundamental verdi, og denne vert uttrykt gjennom at humaniteten (eller fornuftig natur) er eit formål i seg sjølv. Det er denne verdien som ligg til grunn for det øvste moralprinsippet, når dette vert sett frå det Kant omtaler som «materien» til prinsippet. Verdien er den som vert uttrykt i den andre formuleringa av det kategoriske imperativ, og dette er det verdt å sitere i sin heilskap:

«*Den fornuftige natur eksisterer som et formål i seg selv.* Slik oppfatter mennesket nødvendigvis sin egen tilværelse; så langt er det altså et *subjektivt* prinsipp for menneskelige handlinger. Men slik oppfatter også ethvert annet fornuftig vesen sin tilværelse ut fra nøyaktig den same fornuftsgrunn som også gjelder for meg. Følgelig er det også et *objektivt* prinsipp som man i egenskap av en øverste praktisk grunn må kunne avlede alle lover for viljen fra. Det praktiske imperativ blir derfor følgende: *Handle slik at du alltid bruker menneskeheten både i din egen person og i enhver annens person samtidig som et formål og aldri bare som et middel.*» (G 429)

Ved at Kant understrekar at dette er eit objektivt prinsipp synast det meg å vere rimeleg å undersøke om ikkje humaniteten – den fornuftige natur – må verte sagt å ha ein anna status enn å vere noko som er *tildelt* verdi. Ein kunne tenkje seg at denne humaniteten er ein verdi som spring ut frå *kva* humanitet er (og ikkje at noko tildeler det verdi).

Eg vil hevde at det er mogleg å sjå det Kant seier om mennesket som formål i seg sjølv som noko som stør betre oppunder Larmore sitt syn enn det sjølv han trur; for er det ikkje slik at for Kant er det som gjer eit val rasjonelt det at valet responderer og anerkjenner ein verdi som er eksisterande før valet finn stad (Larmore meiner at dette er det rette synet)? Når eg handlar med det prinsipp til grunn at eg skal handsame andre menneske som formål i seg sjølv, så er det *ikkje* det at eg faktisk handsamar dei som gjev dei statusen av å vere formål i seg sjølv. Denne statusen er noko den andre har uavhengig av meg og mine handlingar; det er ein status eg bør anerkjenne og legge til grunn for handlingane/vala mine. Mellom anna Allen Wood har kritisert Korsgaard for å framstille det som om Kant skulle ha meint noko anna:

«Kant's [position] does not involve saying (as Korsgaard wants to) that setting an end *confers* value on the end. On the contrary, setting an end is an exercise of *practical reason* only to the extent that we think there is already *some good reason* for us to set that end. The value of the end is to be located in that reason, which must have existed already prior to our rational choice».⁴⁹

Kva som ligg i det å seie at den fornuftige natur er kjelda til alle andre verdier er kanskje betre forstått *rasjonalistisk* og ikkje *voluntaristisk* (nok ein gang!), verdien til humaniteten ligg i naturen til humaniteten, og ikkje ved det at ein tildeler det verdi gjennom eins viljesakter. Eit val, ein handling, er rasjonell ikkje (berre) fordi eit rasjonelt handlande subjekt gjer det, men fordi det rasjonelle subjektet responderer på ein verdi utanfor seg sjølv.

Det vidare poenget med dette må vere at der ein har kategoriske grunnar for å handle, så må dette vere grunna i eit objektivt handlingsmål, og dette handlingsmålet er den objektive verdien til mennesket (= humanitet = fornuftig natur). Der handlingane kjem til gjennom dei empiriske interesser ein måtte ha, kunne ein seie at det her kanskje skjer meir av ein verditildeling (slik Kant ser det), då verdien vert etablert gjennom at me har empiriske ynske og begjær. I slike tilfelle vil *humanitetsformuleringa* fungere avgrensande; handle aldri slik at du berre brukar mennesket som eit middel, og ikkje som eit formål i seg sjølv.

4.3 Ekskurs: projeksjon eller reseptivitet?

Ein kan likevel stille spørsmålet: er teorien om verdiprojisering rimeleg i det heile teke? Er det ikkje heller slik at me møter goder/verdier i verda, heller enn at dei kjem til gjennom våre projeksjonar? Det kan synast som at Kant på dette punktet (sjølv om han har eit syn på at det også finst ein objektiv verdi) er overlag cartesiansk; at verdier i vid forstand ikkje er noko av denne verda, men at dei kjem til gjennom «mentale episodar» av tildeling (=projeksjon). Ein av dei filosofane i samtida som har gått tydlegast ut mot dette synet er Charles Taylor, og i følgje han er det gode noko ein møter som verande i verda. Taylor – som kviler på innsikter henta frå mellom anna Martin Heidegger – forsvarar noko som må kunne verte kalla ein slags moralsk

⁴⁹ Wood *Kantian Ethics*, s. 92

realisme; moralske verdier er noko ein møter i verda. Omgrepet «verda» er ikkje refererande til noko slikt som det wittgensteinianske totaliteten av fakta eller ein naturvitskap sin opprekning av «what there is». Forenkla kunne ein seie at verdsomgrepet i den hermeneutiske tradisjonen framhevar at verda er gjeven; det menneskeleg subjektet finn seg alltid allereie - «in medias res» - i er verd av mening, i eit «space of meanings»⁵⁰. Taylor går imot den naturalisme (eller scientisme) som hevdar at verda fyrst vert gripen når alle verdier og meningar er reinska vekk; det er klart at det gode og det meningsfulle ikkje er ein del av det naturvitskapane studerer, men det følgjer ikkje frå dette at syn på det gode og på mening ikkje kan vere meir (eller mindre) vel-artikulerte eller det at verdier ikkje kan vere verkelege. I *Sources of the Self* skriv Taylor:

«[I]t is quite possible to conceive that the best theory of the good, that which gives the best account of the worth of things and lives as they are open to us to discern, may be a thoroughly realist one – indeed, that is the view I want to defend, without wanting to make a claim about how things stand for the universe ‘in itself’ [...] A realistic view is perfectly compatible with the thesis that the boundaries of the good [...] are set by that space which is opened in the fact that the world is there for us».⁵¹

Taylor tek altså til orde for noko som liknar ein moralsk realisme; det gode og det verdifulle er ikkje berre noko som har fått den statusen det har fordi me har tildelt mening til det. Til skilnad frå Korsgaard framhevar Taylor at verda (jamfør hermenutikken sitt verdsomgrep) best vert fortsått som å innehalde moralske verdier og gode. Dette synet er likevel ikkje heilt umogleg å innlemme i eit meir kantiansk bilete – om enn ein finn ein god dose kritikk av Kant i Taylor sine arbeid. Det er nemleg ikkje slik at påstanden om at verda er «meningsfullt» konstituert ser vekk frå vår (menneskeleg handlande subjekt) omgang i og med den. Verdier vert avdekka av oss, og dei kan berre verte det fordi me er dei handlande subjekta me er. Kjernen i det som vert omtala som Taylor sin filosofiske antropologi er understrekinga av mennesket som eit *fortolkande* vesen, som er slik at det i sin veren er sjølvfortolkande og denne sjølvfortolkinga er evaluerande.

Det vert altså gjort ei tydeleg kopling mellom realismen og mennesket som

⁵⁰ Dette vert det mellom anna kalla av Steven Crowell.

⁵¹ Charles Taylor *Sources of the Self*, Cambridge University Press, 1989. Side 257.

sjølvfortolkande vesen. Det å orientere seg etter og overfor eit gode er essensielt for det å vere eit menneskeleg subjekt. Mennesket er «alltid allereie» sjølvfortolkande, dei gjer sterke vurderingar («strong evaluations») og å gjere sterke vurderingar er å gjere etiske vurderingar (etikk forstått i vid forstand) – og som Heidegger framhevar Taylor at mennesket ikkje er likegyldig overfor seg sjølv. Å vere ein person, hevdar Taylor, er å vere eit vesen som ting betyr noko for. Dette gjer eins identitet til ein sjølv-identitet; den er noko anna enn eit materiale eller eit artefakt som kan verte skildra gjennom fysiske eigenskapar.

Å forklare menneskeleg handlingar derimot fordrar at ein tek med fortolkingar av kva som *betyr noko* for personen. Identiteten til sjølvvet er ikkje faktum som kan stadfestast ein gang for alle; identitet er det som eins sjølvfortolking avdekkar som meningsfulle. Det er koplinga mellom den moralske realismen og ein filosofisk antropologi som gjer posisjonen til Taylor til noko meir enn berre ein mindre truverdig «platonisme» à la den som dei britiske intuisjonistane (G. E. Moore, W. D. Ross med fleire) forsvarte. Det gode er ikkje noko menneska har (antropomorfistisk) projisert inn i verda, men det gode er berre tilgjengeleg ved at mennesket er eit fortolkande og sterkt evaluerande vesen. I vår verden så fortolkar me på den måte at me avdekkar kva som betyr noko for oss; dette er det «realistisk momentet», me artikulerer at noko har meining, ikkje at det vert tildelt det (!).

4.4 Overgang

Til no har Kant sin filosofi vorte presentert sympatisk, og eg har ynska å vise at kritikken av konstruktivismen og autonomietikken som Larmore gjev er god kritikk av desse posisjonane, men at Kant kan vere meir av ein alliert med Larmore enn venteleg. No er det openbert vanskar hjå Kant, og i dei komande kapitla vil kome med nokre problematiserande innspel på hans (moralfilosofi). Den fyrste utfordringa skal kome ifrå Rousseau, som ser fornufta som noko meir mistenkeleg og problematisk enn kva Kant gjer, og som i sterkare grad framhevar den sosiale karakteren ved fornufta. Deretter skal eg atter vende blikket mot forholdet mellom konstruktivisme og realisme i moralfilosofien, og sjå om noko av det Hegel skriv i nokre tidlege essay kanskje utgjer ei betre forståing av desse posisjonane. Å lese Hegel som ein slags konstruktivist som forsvargar eit omgrep om autonomi (= sjølvlovgjeving) har vorte

vanleg, og det er kan hende ein meir rimeleg posisjon, sidan Hegel understrekar det historisk-sosiale ved fornufta. Eg skal likevel sjå om ikkje det også er eit realistisk element til stades hjå Hegel, i form av ein anna syn på naturen.

Kapittel 5

Rousseau: fornuft og fornuftsproblematikk

5.1 Introduksjon

I innleiinga vart det peika på at filosofien til Rousseau både var interessant som ein reaksjon på opplysingstenkinga og ideane knytt til framveksten av dei nye (natur)vitskapane, og verknadshistorisk gjennom den innverknad Rousseau hadde på filosofien til Kant. Det kanskje mest avgjerande nye ved Rousseau sin filosofi (og som Kant bit seg merke i) er ideen om *volonté générale*. Der er ikkje urimeleg å hevde at denne ideen er avgjerande for Kant si eiga «oppdaging» av eit nytt moralsk prinsipp, ideen om autonomien som grunnlaget for bindinga til morallova. Det som vert Kant sin moralfilosofi er knytt til den ide at grunnlaget for moralen er ei sjølvlovgjeven lov, som likevel er ibuande i fornufta (som eit kvart menneskeleg subjekt tek del i), og som ikkje stammar frå ei ekstern kjelde (anten bestemt ved Gud, monarken eller naturen).

Richard Velkley har endåtil hevda at desse moralske innsiktene Kant gjer seg i møtet med Rousseau, og utviklar vidare i sin eigen filosofi, skjer før hovudargumenta i Kant sin teoretiske filosofi kjem til⁵²; Velkley si fascinerande tese (som også kan kaste lys over mellom Kant si hevding av den praktiske fornufta sitt primat) er at Kant etablerer sin kritiske filosofi gjennom praktisk-moralske innsikter. No skal ikkje den teoretiske filosofien til Kant verte kommentert her, det kan vere verdt å nemne at denne ideen om ein sjølvlovgjevande (=autonom, spontan) rasjonalitet i tillegg til å gjelde *fornufta* si rolle i den praktiske filosofien også fekk ei rolle å spele i den teoretiske filosofien gjennom *forstanden* si rolle når det gjeld å erkjenne verda. Vår *forstandsevne* får i Kant sin teoretiske filosofi ei produktiv rolle ved at den vert sett som moglegheitsføresetnad for det å ordne (gjennom den aktivitet å felle dommar) det sanselege mangfaldet til å verte erkjenningar.

Slik kan ein hevde (forenkla) at både i teoretisk erkjenning og praktisk

⁵² I Richard Velkley *Freedom and the End of Reason*. Chicago: The University of Chicago Press, 1989.

fornuftsbruk er den menneskelege fornuft (i vid forstand) spontan, på den måte at den ikkje blindt følgjer naturens *Leitbände*, men bestemmer ut frå seg sjølv ein orden av allmenne og naudsynthe prinsipp. Rousseau sin filosofi kan likevel innehalde meir enn «berre» opphavet til ideen om autonomi. Særleg Rousseau sine tankar om rettferdiggjeringa av den menneskelege fornuft og dens aktivitetar (i vid forstand) er det verdt å sjå nærare på. No kan ein seie at det å forstå den menneskelege fornufta og dens plass i den større samanhengen alltid har vore i tema for filosofien, men det synast også rimeleg å seie at med Descartes og den moderne filosofien (og etter at tankar om naturen som eit ordna og meningsfullt kosmos byrjar slå sprekker) så vert fornufta sin «plass i verda» ytterlegare problematisk. Den moderne filosofien kjem til å sjå fornufta sin plass som problematisk nettopp fordi ein ikkje lenger ser verda som formålsstyrt; med Max Weber vert dette uttrykt som *avfortryllinga* av verda, det er ikkje lengre rimeleg å seie at mennesket har noko (naturleg) formål (slik som det tydleg vart hevda av Platon og Aristoteles og i dei ulike religionane). Den moderne tenkinga har dermed som sitt utgangspunkt at fornufta ikkje er underlagt eit større formål, meningsdimensjonen ved, og rettferdiggjeringa av fornufta vert problematisk.

I innleiingskapitlet gav eg ei skildring av den tidlege opplysingstenkinga si freistnad på å gje ei ny rettferdiggjering av fornufta ved å hevde at denne kunne fungere instrumentelt – vere nyttig – for å nå velstand og lukke for mennesket. Forenkla er dette i hovudsak Bacon si doktrine om at kunnskap (=fornuftsbruk) gjev makt; den menneskelege situasjon vert betre ved at den «fiendtlege» naturen kan verte kontrollert, dominert. Sjølv om naturen ikkje beint fram kunne verte forstått formålstenleg, så reknar ein likevel menneskenaturen som å gje opphav til ei rekke interesser i form av søken etter lukke og velstand, og det er denne «lukka» fornufta vil kunne fungere som eit instrument og reiskap for å realisere.

Rousseau trekte i tvil denne rettferdiggjeringa av fornufta, og han gjorde det ved å problematisere sjølv den formålstenlege (=nyttige) aktiviteten fornufta var meint å kunne ha for å meistre den menneskelege situasjon. Fornufta, hevdar Rousseau, har ingen naturleg plass i verda, og ho verkar ikkje som eit instrument for våre ynskjer og tilbøyelegheiter (slik den empiristiske filosofien hevda, jamfør Hobbes og Hume). For som me har sett er det rimeleg å seie at jamvel om den antikke-klassiske teleologiske verdskodinga har vorte undergrave i den tidlege moderne filosofien (mellom anna representert den britiske empirisme), så held ein her framleis

på eit nokså uproblematisk syn på fornufta som ei evne som assisterer dei ynskjer og interesser ein søker å nå i livet.

Rousseau bryt med den tradisjonen som søker ein slik naturleg grunn for den menneskelege fornuft slik at denne kan verte forstått som noko som betrar, korrigerer, gjer livet meir behageleg (altså nyttig). Fornufta hevdar Rousseau i *Om ulikheten mellom menneskene* (*Discours sur l'origine d'inégalité*), er langt frå noko som sikrar våre «naturlege interesser». Snarare er fornufta – ved å gjere oss sjølv-refleksive – den som bryt sund den naturlege harmoniske og sjølvstilstrekkelege før-moderne tilstand. Ligg det kanskje i dette ei utfordring for Kant? Som eg har freista å vise er det ikkje heilt urimeleg å hevde at Kant stod inne for ein form for moralsk realisme, men denne realisme kviler like fullt på vår fornuft (i vid forstand). Kanskje er denne fornufta meir problematisk enn kva Kant vil ha det til?

5.2 Fornuft og perfektibilitet

Fornufta i den tidlege moderne filosofien vart altså rettferdiggjort langs to hovudstrategiar. Den eine vert tydlegast representert ved Descartes, der fornufta gjennom å stille opp og følgje den rette metode vert føresetnaden og grunnlaget for ei sikker erkjenning; fornufta er altså instrumentell på den måte at den legg på plass vilkåra for erkjenning. Dette har Thomas Nagel karakterisert som «det epistemologiske kriterium»⁵³; (berre) det som vert erkjent ved denne metode er sant – det som ein erkjenner «klart og tydeleg» er sant.

Den andre rettferdiggjeringa framhevar at fornufta er nyttig først og fremst gjennom å vere instrumentell for å realisere våre begjær og ynskjer, anten no desse vert forstått som av Hobbes til å djupast sett vere ynsket om fred og stabilitet, eller hjå Hume av ein meir generell behovstilfredsstilling. Fornufta vert i alle høve ein slave – meir nøytralt formulert: ein assistent – for realisering av vår lukke og velstand (i subjektiv, psykologisk forstand?)

Noko av det særmerkte ved Rousseau er at han stiller spørsmål og overskrid denne fornuftsforståinga. Steinar Mathisen har peika på dette i essayet «Rousseau og rasjonalismens overskridelse» der han skriv:

⁵³ Sjå Thomas Nagel *The View from Nowhere*. New York: Oxford University Press, 1986.

«Det er fordi Rousseau rokker ved denne tids forutsetninger og begrepsmessige rammer med dens egne midler, dvs. uten å falle tilbake i middelalderens og antikkens tankeformer, at han alltid har vært et uromoment og incitament innen den nyere tids filosofi [...] Det som har gjort Rousseau så vanskelig å forstå, er med andre ord at han er for moderne for den nyere tids filosofi».⁵⁴

Å ta Rousseau på alvor må innebære å undersøke kva han seier om fornufta og det denne fører med seg. Utgangspunktet er her Rousseau sine tankar om naturtilstanden, som han i hovudsak utviklar i *Discours sur l'origine d'inégalité*, og som utgjer ein viktig del av hans tenking.

Fornufta vert av Rousseau ikkje forstått som noko naturleg, og den er ikkje beint fram ein hjelpar for dei begjær me måtte ha. Fornufta er derimot sjølv opphavet til mykje vondskap og elende ved at den fører med seg ein introduksjon av ein form for sjølvrefleksivitet i eit opphavleg sjølvtilstrekkelig liv. I og med den evna Rousseau kallar for «*la perfectibilité*» eksisterer ikkje mennesket lengre – slik det var tenkt å gjere i naturtilstanden – som sjølvtilstrekkelig og i seg sjølv identisk. Temaet ulikskapen mellom menneska vert av Rousseau undersøkt gjennom å spørje korleis ulikskapen har kome til. Her ser ein med eitt at dette fører med seg den påstand at ulikskapen ikkje alltid har vore, og såleis kan gjere ei moralsk-politisk vurdering og seie at ulikskapen må verte overvunnen. Mot det rådande, det faktiske, kan mennesket setje opp ei ideal fordring, eit syn på korleis noko *bør* vere. Eit særmerkt trekk ved Rousseau si tenking er at evna til å setje opp ei ideal fordring er den same som braut ned det som vert tenkt som mennesket sitt sjølvtilstrekkelige liv i naturtilstanden:

«Det er ifølge Rousseau nemlig slik at det prinsipp – «*la perfectibilité de l'homme*» – som betinger forskjellen i menneskets væremåte i naturtilstanden og i samfunnstilstanden, er det same prinsipp som må forutsettes for at man skal kunne tenke og realisere noe slikt som et idealt samfunn.»⁵⁵

Med denne perfektibiliteten – med evna til å tenkje oss korleis noko kan kome til å verte (setje opp ei ideal fordring) – så etablerer ein «ikkje-identitet» i vår eksistens, mellom *slik noko er* og *slik ein tenkjer at det bør vere*. Denne evna, i samspel med

⁵⁴ Steinar Mathisen «Rousseau og rasjonalismens overskridelse» I: Aarnes, A. & Salemonsens, H. (red.) *Tanke og mistanke: til belysning av fornuftskrisen i vår tid: en essaysamling*. Oslo: Aventura, 1987.

⁵⁵ Mathisen «Rousseau og rasjonalismens overskridelse», s. 31.

fornufta generelt, set ein ikkje-identitet i menneska sine liv ved den tidslege projiserande førestillingsevna/innbillingskrafta i fornufta, der fortid og særleg framtid vert gjeve like stor realitet som notida. Denne projiseringa og dei ynska og begjær etter tilstandar i framtida aukar; ei splitting har vorte sett og me er tvinga ut over oss sjølve, så å seie:

«Samtidig som denne « *perfectibilité de l'homme* » fordriver mennesket fra naturtilstanden og inn i samfunnstilstanden, åpner den våre øyne for det ideale samfunn, men vel og merke utan å kunne føre oss inn i dette».⁵⁶

Kanskje kan ein seie at Rousseau sitt fornuftsomgrep med perfektibiliteten i sentrum utgjer ei utfordring for Kant og hans (for?) optimistiske syn på kva fornufta er i stand til når det gjeld moral. Det er klart at Kant også har sett at fornufta er dialektisk og «problemetablerande», og dette kjem tydleg fram gjennom dei (teoretiske) transcendentale illusjonane fornufta er opphav til, slik dei vert skildra i *Kritikk av den rene fornuft*. I den praktiske filosofien er det derimot ikkje fornufta som utgjer den største faren; det er nettopp ved å følgje fornufta (og *fornuftens faktum*) at alle tilfeldige handlingsinsentiv som stammar frå våre naturlege og empiriske interesser. Kant er sjølv sagt klar over at fornufta kan verte brukt reint instrumentelt, og såleis utgjer ei fare, men det heilskaplege bilete vert likevel at fornufta i hovudsak er problemløysande.

Det er i denne samanhengen at Rousseau sin pessimisme er relevant; til dømes kan ein Kant-inspirert optimisme på vegne av fornufta sin idealitet slik Cassirer uttrykkjer det synast problematisk. Den kritiske tilnærminga til fornufta som Rousseau står for, bør verte kopla opp mot hans samfunnskritikk. Eg vil hevde at Rousseau i større grad enn Kant (utan å hevde at Kant ikkje hadde ein slik dimensjon i sin filosofi) framhevar at fornufta er knytt saman med det historisk-sosiale, og at det å rå bot på urettferd og leggje til rette for utviklinga av kloke og «moralske» subjekt, må rette fokuset i stor grad mot dei sosiale strukturane. Slik Rousseau sjølv opnar *Om Samfunnspakten* vert det gjort klart at det skal studere «mennesket som det er, og lovene slik dei kunne vere».

⁵⁶ Mathisen «Rousseau og rasjonalismens overskridelse», s. 31.

5.3 Sosialitet og autonomi

Eg vil hevde at Rousseau si skildringa av korleis det moderne (=borgarlege, sosiale) mennesket i sin veren har etablert – og lir under – ein ikkje-identitet, er noko som er med han i heile hans forfattarskap. Det er klart at når ein les *Om Samfunnspakten* får ein kjensla av å møte ein meir optimistisk Rousseau; «oppdaginga» av eit potensiale i mennesket gjennom vår autonomi. Det borgarlege samfunn vert ikkje no sett på som heilt utan særmerkte fordeler, og det synast også som Rousseau har vorte klar over at det er fyrst i eit samfunn at mennesket kan nå ei høgare form for fridom, ein *moralsk fridom*:

«Utover det som er sagt om fordelene i det borgerlige samfunn, kunne vi legge til at den gir menneskene den moralske frihet. Den er det eneste som virkelig gjør mennesket til herre over seg selv, for den som bare følger sine drifter, er slave, den som lyder en lov han har gitt seg selv, er fri».⁵⁷

Denne passasjen uttrykkjer ein av dei ideane frå Rousseau som påverka Kant mest, nemleg ideen om *autonomi*. Eg meiner at det likevel vert for enkelt å seie at Rousseau i og med «oppdaginga» av autonomien har kome vidare frå det pessimistiske utsynet som dei tidlegare skriftene uttrykkjer. Det er meir treffande, meiner eg, å sjå *Om Samfunnspakten* som ein freistnad på å rå bot på nokre av dei svært korrumperande trekka som har vorte sette i og med det moderne, borgarlege liv og samfunn. Som Rousseau sjølv uttrykkjer skal han ta «menneskene som de er og lovene slik de kan være».⁵⁸ I orda til Ernst Cassirer:

«The *Discours sur l'inégalité* and the *Contrat social*, in spite of all apparent contradictions interlock and complement each other. They contradict each other so little that each can rather be explained only through and with the other [...] Throughout, Rousseau's entire interest and passion were given to the doctrine of man. But he had come to understand that the question, What is man? cannot be separated from the question, What ought he to be?»⁵⁹

⁵⁷ *Om Samfunnspakten*, første bok, kap. VIII.

⁵⁸ *Om Samfunnspakten*, første bok, innledning.

⁵⁹ Ernst Cassirer *The Question of Jean Jacques Rousseau*, s. 65, omsett av Peter Gay.

Også i dei viktige seine verka – særleg i *Emile* – strevar Rousseau med liknande prosjekt; menneskets veren er splitta og ikkje fullt ut harmonisk, men korleis kan ein lækje skadane på best mogleg vis?

Mennesket er ifølgje Rousseau utstyrt med ei rekkje naturlege eigenskapar som gjer det mottakeleg og sympatisk innstilt overfor andre. Dette kjem klårast til uttrykk ved at Rousseau peikar på at eit grunntrekk ved mennesket er at det har *pitié*, så å seie som andre dyr har mennesket medkjensle med andre levande vesen – i fyrste rekke med sine egne, men også med andre. Slik er ikkje naturtilstanden noko ein har grunn til å rekne som noko særskild brutalt noko (skjønt ein kan jo ikkje vite dette sikkert!), mennesket er frå naturen si side ikkje stemoderleg utstyrt med medkjensle, denne sikrar at ein tek vare på sine næraste. Denne «harmoniske og sjølvtilstrekklege» eksistensen er likevel ikkje, som me har sett, ein som er varande. Eit sentralt rousseauiansk omgrepsspar som er med på å forklare kvifor den sjølvtilstrekklege tilstanden bryt saman når menneske møtest og samfunn vert til, er *amour de-soi* og *amour propre*. Rousseau introduserer desse slik:

«Man må ikke blande saman egenkjærighet (amour propre) og selv-kjærighet (amour de-soi-même), to lidenskaper som er meget forskjellige i natur og sin virkning. Kjærighet til seg selv er [...] hos mennesker styrt av fornuft og modifisert av medfølelse (*pitié*) og dyden».⁶⁰

Amour de-soi er såleis ei naturleg evne; eit kvart levande menneske (og dyr) ser etter seg sjølv og eins eiga overleving, men Rousseau tenkjer seg ikkje at dette er nokon vedvarande kamp. Naturen har utstyrt mennesket med medkjensle (*pitié*), og i eins ikkje altfor sosiale liv er dette meir enn nok til å sikre ein i hovudsak harmonisk tilstand. Det kan gje meining å hevde at denne eigenskapen av sjølvkjærleik er tenkt (Rousseau gjev jo ein hypotese over korleis det *kan* ha vore) som eit primitivt opphav til det som Rousseau meiner å kunne vise til i hans samtid si borgarlege bykultur. Her er det nemleg *amour propre* som gjeld:

«Egenkjærighet (amour propre) er bare en relativt følelse, kunstig, skapt av samfunnet [...] I vår opprinnelige tilstand, i den virkelige naturtilstand eksisterer ikke egenkjærigheten. For siden hvert enkelt menneske betrakter seg

⁶⁰ Rousseau. *Om ulikheten mellom menneskene - dens opprinnelse og grunnlag*. Note 14.

selv som den eneste [i naturtilstanden] kan ikke en følelse som har sitt utspring i sammenligninger det ikke er i stand til å foreta, oppstå i dets sjel».⁶¹

Eigenkjærleiken er såleis ei kjensle som oppstår i relasjonar mellom menneske (i det konkrete, historisk-sosiale), og den er sentral i Rousseau si diagnose av dei ulike farar og laster som er å finne i det moderne borgarlege samfunnet. Gjennom samanlikningar er ikkje mennesket lengre sjølvtilstrekkeleg og lukkeleg; eins sjølvforhold vert no formidla gjennom den andre – ein dannar seg mål og preferansar som set opp noko som er urimeleg vanskeleg å strekke seg etter og eins sjølvforhold vert avhengig av «den andre sitt (anerkjennande) blikk». I eit imponerande studie av *amour propre* har Fredrick Neuhouser⁶² prøvd å vise at denne kjensla ikkje berre er ein diagnose over alt det problematiske ved det moderne samfunnet, men at den også er eit potensiale for å etablere ei meir rettferdig samfunnsform. Slik oppsummerer Neuhouser sitt syn:

«Rousseau regards *amour propre* as the principal source of the many evils that plague human beings but does not think that it leads to those evils necessarily, in all its possible forms [...] It is possible for *amour proper* to assume good forms that not only enrich and elevate human existence but also have the capacity to remedy the very ills the inflamed desire for recognition produces».⁶³

Analysen Rousseau gjer av dei farar og destruktive tilstandar *amour propre* er opphavet hadde sterk innverknad på Kant, og det er fullt mogleg å lese store delar av Kant sin moralfilosofi som strevande med problemet Rousseau har sett opp. Som me har sett i dei førre kapitla vil det svaret Kant gjev på utfordringa vise til den enkelte sin rasjonelle refleksjon og det å handle frå eins reine praktiske fornuft (og av age for morallova). Det Kant gjer er at han ser og aksepterer Rousseau si sosiale diagnose – *amour propre* kan ikkje verte forklart utan å vise til sosiale relasjonar – men gjev ei «asosial», «ahistorisk» og individuell løysing på utfordringa. Det sosiale og relasjonelle er rota til det vonde, medan den rasjonelle fornufta er botemidlet. Rousseau sjølv held fast på den sosiale forklaringa, og på at mennesket er (vorte) eit sosialt og historisk situert vesen. Der eins fornuft og kjensler i det sosiale har sett ein ikkje-identisk («problematiske») eksistens er ikkje løysinga som hjå Kant å gå til

⁶¹ Rousseau *Om ulikheten mellom menneskene - dens opprinnelse og grunnlag*. Note 14.

⁶² Fredrick Neuhouser *Rousseau's Theodicy of Self-Love: Evil, Rationality and the Drive for Recognition* Oxford: Oxford Univ. Press 2008.

⁶³ Ibid. s. 15

fornufta for å finne noko ikkje-historisk, ikkje-sosialt i denne. Til skilnad held Rousseau derimot fast på det at problema som er komne til i det sosiale også må få ei sosial løysing. Om me enn ikkje alltid var, så har me i alle fall vorte det sosiale dyret, og det er så å seie ein transformasjon av kvaliteten på dei sosiale relasjonane som kan rå bot på dei problema som har oppstått i det sosiale.

Hjå Kant, hugsar ein, vert kampen mot «avhenge» freista vunnen ved å vise til ei evne (mennesket qua *noumenalt*) til uavhengig sjølvlovgjeving. Det er denne løysing Rousseau ikkje fullt ut trur er mogleg. No finn ein få filosofar som understrekar samvitet og verdien av å vere ærleg så sterkt som Rousseau, men dette skjer alltid i ein «pessimistisk» tone; så vanskeleg dette er i det faktiske liv. I *Emile* kunne ein seie at utfordringane og farane i det moderne samfunn vert freista løyst ved å sjå til individet – ved å fokusere på oppsedinga, daninga. Dette skjer likevel ikkje gjennom at individet einaste vender seg mot seg sjølv og sin eigen fornuft; nei den «gode læraren» må til, det er heile tida eit faktisk, konkret individ som vert forma og dette skjer i eit sosialt samspel. Er læraren og samfunnet korrupt heile vegen gjennom er det mindre grunn til å tru at individet kan vende seg mot eit fornuftig sjølv og der «møte på» eit grunnlag for moral. Det betyr ikkje at endringar ikkje kan skje, og at desse ikkje kan vere til det betre, men berre det at slike endringar må skje i det faktiske, konkrete (både individuelle og sosiale) livet. Ein kunne seie det slik: Rousseau held fast på at det er avgjerande at mennesket er historisk-sosialt situert; og at eins kjensler, fornuft og erfaringar såleis også i stor grad er historisk-sosialt betinga. Der Kant ville overvinne det relasjonelle *amour propre* ved å framheve det fornuftige (*noumenale*) sjølv, understrekar Rousseau tydeleg at ein slik «abstraksjon» ikkje er rimeleg gjeve måtane liva våre no har vorte forma av perfektibiliteten og formidla gjennom «dei andre sine blikk». Oppsummert er altså Rousseau si utfordring knytt til trugselen om sosialt avhenge; den trugselen som den moderne sivilisasjonen rettar mot eins fridom og gode liv, og den «løysing» Rousseau gjev går i retning av å hevde at ein må rette fokuset mot dei sosiale strukturar og institusjonar (lovgjevinga, utdanninga etc.) for å mogleggjere eit mindre avhengig liv.

Det interessante med Neuhouser si bok er at han lokaliserer i *amour propre* ikkje berre opphavet til forfall og elende. Rousseau gjev ikkje:

«not only [...] a more nuanced account of [...] the diverse problems [*amour propre*] poses for human well-being, he also argues that solving these problems –

finding a way for humans to flourish that does not require divine transformation of their nature – depends not on suppressing or overcoming *amour-propre* but on *cultivating it*».⁶⁴

Eg vil også hevde at det finst meir hjå Rousseau som ein kan stille opp som utfordringar for Kant. I Rousseau sin kritikk av Hobbes er at sistnemnde smuglar noko sosialt etablert tilbake til naturen; sjølv om det i borgarkrigstida i England (og for så vidt gjennom Thukydide si historieskriving) kan synast som om mennesket er dominerte av frykt og egoisme er ikkje dette noko ein utan problem kan rekne som nedfelt i menneskenaturen. *Amour de-soi* skildrar ikkje mennesket slik (altså som *opphavleg egoistisk*); det tek vare på seg sjølv, men ikkje på ein måte som går i konflikt med andre, og utstyrt med *pitié* viser det også omsorg for dei nær seg. Det er først med oppkoma av det meir og meir borgarlege livet, der mennesket byrjar samanlikne seg med andre, at ein slik egoisme kan oppstå. *Amour propre* er ei relativ kjensle, skapt av samanlikningar, og for fyrste gang vert mennesket sitt sjølvforhold formidla gjennom andre; gjennom dei andre sitt blikk. Atterklangen frå dette er til stades også i *Om Samfunnspakten* sine opnande ord om at «mennesket er født fritt, men overalt er det i lenkjer».

Dette *kan* utan tvil leie ut i dystre forhold, men ein kan ikkje uproblematisk (slik Hobbes gjer) føre dette attende til nokon opphavleg natur. Noko som altså først oppstår i det sosiale – og som ein derfor kunne hevde også treng ei sosial løysing – vert feilaktig ført attende som å gjelde av natur. Denne kritikken vil eg også hevde kunne ramme Kant, då han synast i stor grad (i alle fall i *Grundlegung* og *KpV*) å kvile på eit mekanisk natursyn og derunder eit (for) hobbesiansk syn på kjensler og menneskenaturen. Kant si løysing på egoismeproblemet (jamfør eigen kjærleik), som skjer gjennom å vise til mennesket som fornuftsvesen (*noumenalt* vesen) og derfor med evna til å handle etter ei rein praktisk fornuft, er eit individualistisk løysing på eit sosialt problem. Kanskje er det derfor også ein feilslått strategi?

⁶⁴ Neuhauser. Ibid. s. 2

5.4 Oppsummert: fornufta problemsettjande

Som me har sett så er ein av dei tinga som forandrar seg med Rousseau rettferdiggingeringa av fornufta (som hadde vorte eit så sentralt tema i den moderne filosofien). Rettferdiggingeringa vert problematisert ved at Rousseau studerer i kva grad og eventuelt korleis den (altså fornufta) er formålstenleg. Som me har sett kom rettferdiggingeringa av fornufta i tidleg moderne filosofi til å bety det å vise at denne er tenleg for – nyttig for – mennesket. Dette kunne ta form av å hevde at fornufta er det som sikrar objektiv erkjenning av verda eller ved å hevde at fornufta er middelet som sikrar at våre mål (=våre begjær og interesser) kan verte realiserte. Variasjonane er mange, men fellesnemnar er likevel at fornufta vert forsvart ved å vise til dens *instrumentelle bruk*. Richard Vekley har framheva det nye ved Rousseau sin filosofi, og følgjande sitat samanfattar mykje:

«Rousseau breaks with this whole tradition of looking for some natural grounding of human reason as the corrective to human ills. His argument is that reason, far from being the adequate and reliable means for the apprehending and securing of a natural order whose observance overcomes human ills, it itself the true origin of those evils through its introduction of self-reflectiveness into the previously “innocent” and prereflective human situation».⁶⁵

Rousseau kritiserer dermed både empirismen og rasjonalismen for å halde eit *for* enkelt syn på fornufta og den instrumentelle nytta den har, og det spørst om ikkje også Kant står i fare for dette. Sjølv om Kant hadde eit langt meir komplisert forsvar for fornufta enn den empiristane i moralfilosofi gav, er det grunn til å spørje seg om ikkje det kantianske fornuftsomgrepet er på den eine sida for optimistisk, og på den andre sida om ein kan forsvare eit reint ahistorisk syn på fornufta.

⁶⁵ Vekley *Being after Rousseau*, s. 53.

Kapittel 6

Hegel: natur og kultur

6.1 Ein annan konstruktivisme? Ein annan realisme?

I kapitla om Kant presenterte eg delar av hans moralfilosofi som eg meiner kan vere med på å vise at han held eit syn på moral som er meir i tråd med ein moralsk realisme (mellom anna slik denne posisjonen vert gjort greie for og forsvart av Charles Larmore). No såg me i det førre kapitlet at det fornuftssynet Kant har ikkje beint fram er uproblematisk, og eg meiner Rousseau får fram både det at fornufta er problematiserande og at dei samfunnsmessige og historiske omstenda mennesket finn seg i er (endå) meir avgjerande enn det Kant ofte synast å uttrykkje. Ei anna form for moralsk realisme – som ikkje kviler på noko omgrep om det kategoriske imperativ – meiner eg det er mogleg å finne hjå Hegel. I tidsrommet 1798-1800 forfatta G.W.F. Hegel nokre korte essay som sirkla rundt tema frå religion- og moralfilosofien. Desse vart utgjevne etter Hegel sin død (faktisk ikkje før enn i 1907) i ei samling som med tittelen *Der Geists des Christentums und sein Schicksal*.⁶⁶ Når eg no vel å sjå nærare på nokre sentrale tankar frå denne samlinga er det særleg fordi eg trur denne gjev ein tilgjengeleg presentasjon av store deler av kjernen i Hegel si skildring av det etiske livet (det er meir passande å kalle det er skildring enn ein moralfilosofi). Sjølv om filosofien til Hegel forandrar seg, er det ikkje heilt urimeleg å meine at den grunntonen som vert etablert i dei tidlege essaya ikkje forandrar seg så mykje.

6.1.1 Autonomi nok ein gang

I kapittel tre presenterte eg «det kantianske paradokset» slik dette har vorte uttrykt av mange filosofar som er opptekne av den tyske idealismen i dag, og dette paradokset har autonomitanken i sin kjerne. Omgrepet om autonomi har utan tvil vorte eit av dei mest sentrale når det gjeld om å forstå både Kant og den post-kantianske filosofien frå

⁶⁶ Eg nyttar meg av den norske omsetjinga av Thor Inge Rørvik, *Kristendommens ånd og dens skjebne*, Pax Forlag 1996. Forkortinga *KÅ* vil verte nytta.

Fichte til Schelling og via Hegel. Dette fokuset er utan tvil rettmessig, men som eg viste i kapittel tre er det ikkje uproblematisk å ta paradokset for eit paradoks Kant går opp i. Det eg hevda var at Kant aldri hadde meint at autonomi skulle tyde ei sjølvlovgjeving i radikal forstand; at moralen så å seie måtte skapast, konstruerast. For å gjere dette klart viste eg til Kant sitt skilje mellom det å *lovge* og det å vere *opphav* til moralen. På den måten meiner eg at Kant kan halde ein form for moralsk realisme utan at det går på akkord med hans forståing av autonomi.

I dei både gode og talrike arbeida til Terry Pinkard og Robert Pippin står det ovanfor nemnde paradokset sentralt. Deira forfattarskap rettar seg mot det å forsvare ein hegeliansk filosofi og derunder synet på det moderne⁶⁷, der Kant utgjer ein første viktig etappe. Mellom anna har Kant, i følgje Pinkard og Pippin, sett at i det moderne er det ikkje lengre mogleg å sjå moralen (lover, prinsipp) som noko anna enn eit konstrukt. Slik sett les dei Kant heilt i tråd med Rawls; normer og verdier er ikkje «der ute» i verda, men produkt av den autonome (=sjølvlovgjevande) viljen. Innsikta vert framheva som avgjerande, men går i dette synet opp i paradokset mellom anten at sjølvlovgjevinga vert vilkårleg, eller at ein lyt gje opp autonomien (og begge deler er like katastrofalt!). Det er i denne samanhengen det vert hevda at Hegel utgjer både ei vidareføring og eit framsteg. Sjølv om eg altså har uttrykt min skepsis ovanfor det at Kant i det heile teke går opp i noko slikt paradoks, og at overgangen frå Kant til Hegel ikkje kan vere så beint fram som Pinkard og Pippin vil ha det til, så kan det likevel vere verdt å sjå nærare på kva desse har å seie.

Pippin har hevda at det å foreine ein moralsk realisme (til dømes ein realisme inspirert av Aristoteles) med Hegel sin filosofi ikkje er rimeleg. Dette er tilfelle fordi Hegel tek Kant sin idé om autonomi (=sjølvlovgjeving) på alvor, noko som vert sagt å gjere ein kvar form for realisme umogleg. Denne kantianske autonomien vert forstått som å uttrykkje ei «kopernikansk vending» i etikken; normer og grunnar er ikkje der ute i verda uavhengig av vår bestemmande akt. Såleis er altså denne vendinga ei konstruktivistisk og anti-realistisk vending. Pippin baserar lesinga si av Kant på den velkjende passasjen frå *Grundlegung* der Kant skriv:

«Alle maksimer blir i henhold til dette prinsipp forkastet som ikke kan bestå sammen med viljens egen almene lovgivning. Viljen blir altså ikke bare

⁶⁷ Sjå Robert Pippin *Modernism as a philosophical problem : on the dissatisfactions of European high culture 2nd ed.* Malden, MA.: Blackwell Publishing, 1999.

underkastet loven, men underkastet på en slik måte at den må ansees *som selvløvgivende* og nettopp av den grunn aller først underkastet loven (som den kan betrakte seg som opphavsmann til)». (G 431)

No meiner eg at denne passasjen (og mange andre) rett forstått gjev ein grunnar for å hevde at Kant sin moralfilosofi er langt meir *realistisk* enn kva den konstruktivistiske lesinga frå Rawls har ville hatt det til. Produktive feillesingar er likevel ikkje uvanleg innan filosofien, og ein kunne tenkje seg at Pippin gjer nett dette. Ein freistnad på å «rekonstruere» Pippin si tilnærming kunne vere omtrent slik: til liks med Korsgaard meiner han at den moderne filosofien og vitskapen har vist oss at ein autonomiens etikk er den einaste rimelege av di naturen må verte forstått som avfortrylla og ein kan ikkje rettmessig hevde at noko slikt som moralske fakta eksisterer i naturen (det ville verkeleg vere nokon «queer facts»). Kant forstod dette og fokuserte dermed på autonomi (=sjølvlovgjeving=konstruktivisme), men han feila i følgje Pippin sidan han gjorde greie for denne sjølvlovgjevinga ved å vise til at den var noko som eitkvart individ med si praktiske fornuft gjer (og at dette har status av å vere noko a priori). Her er det Hegel vert hevda å representere ei utvikling og ei nyvinning ved at denne lovgjevinga vert forstått som ei sak for eit kollektivt historisk-sosialt «subjekt» gjer; Hegels omgrep om «Geist».

Eg vil hevde at den underliggande innsikta (motivasjonen?) som gjer at Pippin forsvarer ein autonomietikk må vere ein grunnleggande naturalisme som fører med seg ein anti-realsime om moralske fakta/verdiar. Ein kunne sjølv sagt starte frå andre sida, og seie at det er einaste ein moralsk konstruktivisme som er rimeleg gjeve ideen om autonomi, og Pippin hevdar nok også dette. Denne strategien er likevel ikkje uproblematisk, og som eg freista vise når eg diskuterte Kant og autonomien så er det ikkje noko i vegen for å halde på eit forsvar for autonomi og likevel vere realist. Robert Stern har i ein instruktiv artikkel⁶⁸ peika på at ikkje alle former for moralsk realisme treng vere i konflikt med ideen om autonomi. Ein kan enkelt tenkje seg at nokre særmerkte former for moralsk realisme utgjer ein trugsel mot autonomi. Nokre slike former kan vere 1) det å vere underlagt viljen til ein annan, 2) der det moralsk rette vert presentert som å vere absolutt sant, men ikkje noko ein har høve til å reflektere over og undersøkje sjølv, 3) der det vert hevda at ein handlar berre på sine empiriske

⁶⁸ Sjå Robert Stern «Freedom, Self-legislation, and Morality» I: Hammer (ed.) *German Idealism. Contemporary Perspectives*. London: Routledge, 2007.

begjær og interesser og at våre moralske handlingar er fullt ut bestemt av våre gjevne ynske og interesser. Stern spør like fullt:

«[W]hat about a realism that appears to have none of these features [and] holds that a moral agent can be aware that a particular act is required of her in some given situation, where (if she is right) that awareness will consist in an acknowledgement of a moral reason, and where the motivation is grounded in the perception of that reason, and so is not hypothetical or derived from externally given ends?»⁶⁹

Mot slutten skal eg kome attende til om Hegel kan verte forstått som å prøve å gjere greie for ein slags moralsk realisme, som går i mot Pippin si lesing. Fyrst vil eg likevel sjå nærare på den konstruktivistiske posisjonen som Pippin hevdar er Hegel sin. Denne konstruktivismen skil seg frå den me såg hjå Korsgaard og den som vert hevda å finnast hjå Kant.

6.1.2 In medias res: konstruktivisme i praksis

Ein raud tråd i Pippin sitt forfattarskap er eit forsvar for moderniteten – eller: det moderne prosjekt (Habermas) – gjennom ein teori om spontant sjølvlovgjevande og rasjonell subjektivitet i tradisjonen frå Kant. Praktiske – så vel som teoretiske – normer har sitt rasjonelle grunnlag i autonomien. I følgje Pippin så feilar den kantianske sjølvlovgjevinga ved at denne er for «ego-logisk», den tek sitt utgangspunkt i eit i kvart tilfelle individuell lovgjeving.

Likevel er det slik at i det moderne – der Kant har undergrave ein kvar dogmatisk appell til noko «gjeve» (jamfør også Rousseau sin kritikk av naturlege og naive «nyttesyntet» på fornufta) som legitimering for normer/prinsipp – er det einaste rimeleg å halde ein eller annan form for moralsk konstruktivisme, og Pippin såleis samstemd med Korsgaard som gang på gang poengterer at ein «autonomietikk» er den einaste som høver gjeve den moderne vitskapen sitt verdsbilete. Dersom ein tenkjer attende på diskusjonen om Korsgaard og praktiske identitetar (i kapittel to) hugsar ein at Korsgaard først hevda at grunnar er noko me tileignar oss gjennom praktiske identitetar, men at ein frå dette også kan gjere eit «transcendentalt

⁶⁹ Robert Stern «Freedom, Self-legislation, and Morality» s. 250.

argument» som viser attende til noko bakanfor desse identitetane (hennar påstand er at dette viser attende til det kantianske omgrepet om *humanitet* og den respekten dette fortener i kraft av å måtte verte rekna som formål i seg sjølv). Det særmerkte ved Pippin og hans framheving av Hegel som sjølv *den moderne filosofen* er at:

«It should be clear that Hegel is somewhat better off at the outset since he does not believe there is a single form for such a law, and does not try to establish, by an analysis or deduction from the concept of rational being, that we must subject ourselves to just such a law. His developmental approach, or retrospective reconstruction of what we hold each other to, and how we alter such norms [...] makes it much clearer than in Kant how we could be said to become, collectively and over time, the “authors” of the ties that bind». ⁷⁰

Hegel forstår autonomien – sjølvlovgjevinga – som noko som skjer på eit kollektivt, sosialt plan, og dersom ein skulle formulere dette i tråd med Korsgaard så kunne ein seie at der Korsgaard vil bakanfor dei kontingente praktiske identitetane, så vil Hegel «halde seg» på identitetsnivået; Hegel vil (i alle fall slik Pippin framstiller det) gje eit narrativ (om enn langt og problematisk) om korleis vår sjølvlovgjeving over tid har etablert moderne identitetar (roller) og institusjonar som er rasjonelle og legg til rett for eit godt (=eit fritt) liv. Det kan altså synast som om Hegel si sterke tese er følgjande: det moderne liv og samfunn har oppnådd ei sjølvforståing og ei sjølvforsikring om at eins «orienteringar» (eins identitetar og sosiale institusjonar) er legitime – og dette har skjedd gjennom ei rasjonell historisk-sosial sjølvskapning (=konstruktivisme). Pippin hevdar at det er dette Hegel meiner med «Geist»; Geist er den gradvise og utviklingsmessige («Bildung») sjølvlovgjevande prosessen av sjølvrettferdiggjering og sjølvlegitimering (og moderniteten sine normer er sjølvlovgjevne og dei er legitime).

Hegel, hevdar Pippin, held det same synet som Kant når det gjeld oppdelinga mellom natur og fridom. Denne oppdelinga skjer mellom sfæren av naudsyn (av initialbetingelsar og naturlover; kjenner ein desse kan ein gje prediksjonar om framtida) og sfæren av fridom, som gjeld hendingar ein forstår som handlingar; som noko ein kan spørje etter grunnar for. Hegel si føremon her er at han ikkje gjer noko skilje mellom phenomena og noumena – og dermed unngår kvile på noko som Jacobi

⁷⁰ R. Pippin «Hegel's practical philosophy» i Ameriks (ed.) *The Cambridge Companion to German Idealism* Cambridge University Press 2000, s. 192.

ville kalle tru eller religion. Dersom ein hugsar attende til ein kritikk mot ein konstruktivisme som ikkje tek utgangspunkt i allereie eksisterande grunnar – som ikkje ser at ein del av det å vere eit fornuftig vesen er å kunne respondere på grunnar – er påstanden at dette må resultere i ei vilkårleg sjølvlovgeving (og ei vilkårleg lovgjeving er vel knapt ei lovgjeving?). Her er det ein kunne tenkje seg at Hegel kan ha gjeve opphavet til ei meir lovande løysing ved at han legg til ein sosial og utviklingsmessig dimensjon til konstruktivismen. Pippin hevdar nett dette:

«In Hegel as in Kant, I am subject only to laws that I in some sense author and subject myself to. But the legislation of such a law does not consist in some paradoxical single moment of election, whereby a noumenal individual elects as a supreme governing principle [...] The formation of and self-subjection to such normative constraints is gradual, collective, and actually historical».⁷¹

Sjølv om eg meiner at lesinga av Kant som framhevar at han går opp i eit paradoks (der vegane ut er like ille: anten vilkårleg eller heteronom) kunne ein likevel sjå det attraktive ved den løysinga Pippin presenterer⁷². Det ville legge til grunn eit fornuftssyn som framhevar at fornufta er historisk-sosial, og ikkje (berre) allmenne, men til sist individuelle (ego-logiske). Også Kant sitt skilje mellom det intelligible (det fornuftsmessige) og det framtredande (det sanselege) og den løysing dette skal gje for den rette grunngjevinga av moralen kan synast å vere ein for metafysisk og obskur veg å gå.

Hegel sin autonomi (=konstruktivisme) kjem altså til ved at ein sosial og utviklingsmessig dimensjon har vorte lagt til, og med dette skjer det ei framheving av den konteksten (*Sittlichkeit*) som subjektet allereie finn seg innanfor. Kvart enkelt subjekt finn seg «in medias res»; allereie eksisterande innanfor eit «space of reasons» der verdier og normer er ei sentral kjerne av eins orienteringar. Spørsmåla melder seg likevel også her. No er det kanskje lettare å tenkje seg ein konstruktivisme når den er tenkt på eit historisk-sosialt nivå – «positive» lover har jo vorte etablert og ein diskuterer prinsipp og normer i det offentlege rom. Men korleis kan ein ha nokon grunn til å tru at det ein gjer når ein gjev eit narrativ over korleis utviklinga har vore,

⁷¹ Pippin «Hegel's practical philosophy», s. 194.

⁷² Ein kunne endåtil seie at Rawls – som eg har kritisert for hans lesing av Kant – i sin eigen politiske filosofi gjer omlag same rørsle. Kant sin metafysikk vert kasta over bord, medan sjølvlovgevinga vert lokalisert i det politiske samfunn (rett nok bakom eit slør av uvisse).

eller når ein skildrar dei normer og verdier som ligg i kjernen til vår livsform, gjer noko meir enn berre ei historisk undersøking eller ein sosiologisk analyse? Har den historisk-sosiale sjølvlovgevinga noko mindre vilkårleg over seg enn den individuelle sjølvlovgevinga (som vart kritisert i kapittel to og tre)?

Ein filosofi det kan vere rimeleg å setje opp imot Hegel er Martin Heidegger og hans framheving av faktisiteten si avgjerande rolle for det menneskelege subjekt⁷³ (i *Sein und Zeit*: Dasein). Heidegger, til liks med Hegel, viser til at me (når me kjem til medvit om oss sjølve) finn oss sjølve *alltid allereie* innanfor sosiale praksisar («livsformer»). Vår sjølvforståing skjer alltid i lys av ein reseptivitet overfor det som allereie er, ei sjølvforståing ville ikkje finne stad utan denne plasseringa i ein meningshorisont – om ikkje eit «space of reasons» så i alle fall eit «space of meanings». Hå Heidegger derimot vert ikkje dette utvikla til den påstand at ei livsform kan vere meir rasjonell, meir etisk (i tydinga betre) enn ei anna. Ein finn diskusjonar om det autentiske og det inautentiske – men dette handlar i stor grad om *måten* ein tek opp/tek stilling til sin faktisitet, det gjeld altså forma (måten) og ikkje noko innhaldsmessig. Slik tenderar dette til å verte ein slags «livsformspositivisme», ein kan ikkje seie noko normativt om dei ulike livsformene, berre skildre dei. Rett nok bryt livsformer saman, og nye vert etablerte, men det er ingen grunn til å sjå dette som eit framstegsnarrativ.

Eit forsvar for Hegel av Pippin ville kunne ta form gjennom å vise til to ting. For det fyrste er det naudsynt å forstå at det i følgje Hegel er einaste som sosialt deltakande vesen («*zoon politikon*») at ein kan vere eit fritt subjekt; det er ingen veg til fridomen utanom det sosiale. Poenget her må vere at dette peikar mot at ein treng institusjonar med grunnar som me kan anerkjenne som våre eigne (jamfør Hegel si vektlegging av *retten til subjektivitet* i Rettsfilosofien), og dette fordrar «andre»; sjølvsikkerheita om eins normer og verdier kan einaste verte forstått som legitimt normative gjeve at dei har kome i stand gjennom ein gjensidig anerkjenningsprosess – og denne «anerkjenningslogikken» har (eller kanskje betre: *det viser seg at denne har*) visse minimale føresetnader for å vere vellukka. For det andre inneheld det «hegelianske narrativet» eit omgrep om bestemte negasjonar, som er meint å skildre korleis meining vert bygd på feilstega i livsformer som bryt saman – korleis meining

⁷³ Av dei etterkvart mange Heidegger-fortolkarane i den anglo-amerikanske tradisjonen har eg kanskje fått mest ut av Steven Crowell. Sjå mellom anna artikkelsamlinga Crowell & Malpas (red.) *Transcendental Heidegger* Stanford: Stanford University Press, 2007.

veks ut av dei små og store lidingar på den «slaktebenken» historia er. For Heidegger leier slik samanbrot til ein avgrunn og den nye livsforma som oppstår er annleis, men ikkje betre, medan Hegel i Pippin si lesing hevdar at når ei livsform bryt saman så er dette eit peik om at nokre eller alle dei kollektivt sjølvlovgjevne og autoriserte normene som ligg i kjernen av våre praksisar ikkje var rasjonelle (nok?). Samanbrotet ber såleis med seg nokre frukter i den forstand at dei nye livsformene som kjem i stand etter samanbrotet tek med seg (*lærer av*) og byggjer på dei feil og spenningar som låg til grunn for at den tidlegare forma braut saman. Slik skildrar Pippin utviklinga:

«It is in this sense that the story of the development of subjective, objective, and absolute spirit would be understood as a collective historical achievement, a growing capacity by human beings to understand what is required by collective self-determination (or a decreasing dependence on nature and appeals to nature), to understand better that *that* is what they are doing, and so to expand what can be coherently and collectively regulated and directed by appeal to reasons, justifications, and norms».⁷⁴

Det særmerkte hegelianske omgrepet *Geist* (spirit) vert forstått på det minst mogleg metafysiske sett, som ei historisk-sosial oppnåing:

«Spirit, understood this way (that is, by taking full account of Hegel's anti-dualism and his insistence that development is a self-determining development), it thus not the emergence of a non-natural substance, but reflects only the growing capacity of still naturally situated beings in achieving more and more successfully a form of normative and genuinely autonomous like-mindedness [...] Spirit for Hegel represents a distinct kind of historical, social achievement».⁷⁵

Det er dermed tydeleg at det fokuset på autonomi og den konstruktivismen (om ein framleis kan kalle det dette) ein kan sjå utfalde seg hjå Pippin sin Hegel er solid plassert i ein sosial-historisk kontekst. Slik sett liknar dette meir på ein del av Charles Larmore sin utarbeidde posisjon i *The Autonomy of Morality*. Larmore forsvarar ein kontekstualisme, noko som synast å vere ein form for historisme då denne posisjonen framhevar at all undersøking, tenking og handling tek plass ved å allereie vere nedfelt

⁷⁴ Pippin «Hegel's practical philosophy», s. 190.

⁷⁵ Pippin «Hegel's practical philosophy», s. 190.

i, og skjer i lys av ein bakgrunn; tradisjonar av tenking og erfaring som har forma oss.⁷⁶ Det særmerkte med Larmore sin posisjon er at han meiner at ein slik historisme kan verte samordna med ein (moralsk) realisme; eller snarare at den *bør* det, for elles ville det ende i ein relativistisk historiepositivisme (noko likt Herder eller Heidegger og hans «livsformspositivisme»). Larmore er heller ikkje særleg uroa over at denne koplinga er problematisk, for vår tenking og undersøking er – sjølv om det alltid skjer sosialt og historisk – trass alt er progressiv. Ved å minne om eit skilje mellom kunstig og ekte tvil («Descartes versus Peirce») meiner Larmore at me ikkje har noko verkelege grunnar til å tvile på at våre stadige undersøkingar ikkje skulle leie oss mot ei større grad av sanning og innsikt. No er ikkje Larmore si framheving av at ein historisme og ein realisme kan verte kopla saman verken den mest detaljerte eller særleg overtydande, men derimot er hans kritikk av konstruktivismen (som eg kommenterte i kapittel to og tre) råkande. Ein kunne tenkje seg at Pippin sin hegelianske posisjon kunne stå betre mot denne kritikken av konstruktivismen – som hevdar at konstruktivismen ikkje kan unngå å «lovge» vilkårleg – sidan den fokuserer så sterkt på det historisk-sosiale, og har eit omgrep om bestemte negasjonar som framhevar det å trekke lærdom av tidlegare mislukka sjølvlovgjevingar (eller spenningar i tradisjonsbundne normer som ikkje kan verte sett som sjølvlovgjevne, jamfør Hegel sin fortolking av spenninga mellom Antigone si «gudelov» og Kreon si «menneskelov»).

Kan det likevel ikkje tenkjast at eit realistisk moment må med i narrativet; må med for at ein skal kunne snakke om ei utvikling til noko betre? Må ikkje ein også i ein slik sosial-historisk konstruktivisme vise til å *respondere* på noko som eksisterer uavhengig av ein sjølv (eins tankeformer og verdiar), og at denne responsiviteten må vere sterkare enn ein dialektikk mellom spontantitet og reseptivitet som framhevar at ein finn seg alltid allereie – in medias res – innanfor ein moderne *Sittlichkeit* (moderniteten) som har roller og institusjonar som mogleggjer realiseringa av autonomien, av fridomen? Må ein ikkje vise til konkrete, og i større grad naturlege lidingar, enn det Pippin opnar for?

⁷⁶ Sjå Larmore *The Autonomy of Morality* s. 5.

6.1.3 Naturen tilbakelagt?

Sett vekk frå det allereie omtalte kantianske paradokset (som eg meiner er ein feilkonstruksjon) innvender Pippin generelt mot Kant at filosofien hans kviler på ein metafysikk det ikkje er rimeleg å halde gjeve det moderne verdsbilete og framstega i naturvitskapen. Ein kunne kalle dette ein naturalistisk innvending; Kant sin filosofi er ikkje akseptabel fordi den kviler på noko ikkje-naturleg, og som ikkje vert gjeve ei truverdig opphavshistorie (genealogi). Like fullt fortel den same «naturalismen» oss at normer og verdier ikkje kan verte funne i naturen (jf. emotivismen, Mackies «queer facts» osb.), og Pippin har dermed eit liknande problem som Korsgaard. Normer og verdier er ikkje forklarlege ut frå ei naturalistisk verdskoding, men like fullt er dei det mest «naturlege» i våre liv. Ikkje berre har menneske verdier, og følgjer normer. Nokre døyr til og med for desse verdiane, og dei reagerer sterkt på den som går imot eins sentrale normer (ein reagerer annleis – sterkare – på nokon som uttrykkjer eit anna syn på mord enn ein sjølv, samanlikna med ein reaksjon på nokon som føretrekk ein anna iskrem enn ein sjølv). Det er eksistensen og legitimiteten til våre normer som Pippin meiner Hegel kan gje oss det beste narrativet og forsvaret for. Denne må naudsynleg vere av sosial-historisk slag og den kan ikkje kvile på dogmatiske appellar til noko naturleg, for i følgje Pippin så uttrykkjer Kant og Hegel sitt syn på naturen:

«The essential modernity of both figures. *Nature is morally disenchanted*; it doesn't mean anything of relevance to our self-directing lives that we have the wants and desires and passions and limitations that we do. We alone can be responsible for the norms that direct our lives, and so the determination either to constrain or to elect to satisfy those urges».⁷⁷

Slik eg les dette kan det også verte formulert meir problematisk, sidan ein kunne seie at moderniteten *strevar med tapet* av naturen forstått som ibuande teleologisk. Naturen avfortrylla er ein natur som ikkje lengre (i alle fall ikkje uproblematisk) kan gje standardar for tenking og verdier. Synet til den moderne tenkinga og vitskapen synast å stenge ute moglegheita av slike ting som moralsk orientering frå naturen. Som me likevel såg ovanfor er det ikkje uproblematisk å ta til orde for ei sjølvlovgjeving, endåtil på sosialt-historisk plan, utan at denne er responderande på noko forut for

⁷⁷ R. Pippin «Hegel's practical philosophy» i Ameriks (red.) *The Cambridge Companion to German Idealism* Cambridge University Press 2000, s. 192.

konstruksjonen. John McDowell har (i debatt med Pippin) uttrykt noko av denne utfordringa slik:

«Pippin is surely right that the central image in the German idealist tradition is one of legislating for ourselves. But the idea of subjectivity as source needs delicate handling if it is not to put at risk the fact that, as Pippin puts it, ‘we cannot legislate arbitrarily.’ [...] The insistence on freedom must cohere with the fact that we always find ourselves already subject to norms. Our freedom, which figures in the image as our legislative power, must include a moment of receptivity».⁷⁸

Er det noko som tyder på at Hegel kan ha uttrykt eit anna syn på naturen enn det Pippin hevdar? For å undersøkje dette vil eg gå attende til ei samling med tidlege essays som synast å tale imot Pippin sin «leaving nature behind», og som samstundes gjev peik om ein annan moralsk realisme enn den ein finn hjå Kant.

6.2 Kristendommens ånd: naturen over plikta

Eg vil i det følgjande føreslå dette: den konstruktivistiske lesinga av Hegel er ikkje heilt rett, eller i det minste: den treng eit tydlegare moment av det å respondere på noko som eksisterer uavhengig av ein sjølv (og dermed må posisjonen verte sett på som ei formidling mellom ein realistisk og ein konstruktivistisk posisjon). Slik sett kunne Hegel verte tenkt å få fram det at våre omgrep og våre normer (samla sett: vår livsform) ikkje berre berre utviklar seg gjennom eit «subjekt-subjekt-forhold», men også ved at ein tek opp noko ved «det naturlege» når normer vert endra. Ikkje berre dette, ein kunne også seie at det her vert tydeleg at *tilfellet*, *det partikulære*, *det sansemessige* må verte gjeven ein plass – må verte moglege å erfare og respondere på – i ei livsform som ikkje skal stivne heilt (jamfør Adorno og kritikken av identitetstenkinga). Slik uttrykkjer Hegel det at tilfellet må vere det primære:

«Dyret som faller i brønnen krever øyeblikkelig hjelp; men hvorvidt en mann bruker sine hender eller ikke før solnedgang, er fullstendig likegyldig. Jesu

⁷⁸ John McDowell «Reponses» i Smith (red.) *Reading McDowell: On Mind and World* London: Routledge 2002, s.276.

handling uttrykker en vilkårlig utførelse av en handling et par timer for tidlig. Likeledes uttrykker den vilkårlighetens primat overfor et bud som er utgått fra den høyeste autoritet»⁷⁹

Når eit levande vesen er i naud er det beint fram frykteleg å hevde at ein burde la det bli i naud, sidan lova fortel at ein ikkje skal arbeide på sabbaten.

6.2.1 Fellesskapet og moderniteten

Hegel tek til orde for ein *etisk* ontologi i *Kristendommens ånd*. Mennesket finn seg å vere *zoon politikon*, og det sosiale rommet er etisk strukturert. Det Hegel her skildrar er korleis menneskelege subjekt vert forma og misforma gjennom eins relasjonar med andre. Det etiske sosiale livet betyr noko uavhengig av normer og lover; det ligg sjølvsaft ein kritikk av den legalistiske moralførståinga til Kant her, ei kritikk som har likskapstrekk med den som seinare skulle verte uttrykt av Bernard Williams.⁸⁰ I staden for å skildre relasjonar mellom mennesket i legale termar, freistar Hegel å skildre og gje meining til eit syn på det etiske som ein kvalitet ved vårt intersubjektive liv, og dette utan at relasjonane er formidla via ei (moral)lov. Det Habermas har kalla «the causality of fate» er ein skildring av det etiske som noko heilt og fullt immanent; det å handle på ein skadande måte mot andre er ikkje det å bryte ei transcendent lov, men å øydelegge kvaliteten til «livet saman»:

«Forbrytelsens illusjon, å ødelegge det fremmede livet og dermed tro seg selv å vere utvidet, oppløses ved at det ødelagte livets døde ånd opptrer mot den, slik Banquo, som kom som MacBeths venn, ikke ble utslettet ved å bli myrdet, men umiddelbart etterpå inntok sitt sete, ikke som gjest ved måltidet, men som en ond ånd. Forbryteren mente han hadde å gjøre med et fremmed liv; men han hadde bare ødelagt sitt eget; for livet er ikke forskjellig fra livet, livet hviler i den ene gudommen; og i sitt overmott har det riktignok ødelagt noe, men bare livets godhet: Det har forvrengt det til en fiende».⁸¹

⁷⁹ *KÅ*, s. 59.

⁸⁰ Sjå B. Williams *Ethics and the Limits of Philosophy*. Andre sentrale kritikarar av den legalistiske moralførståinga er Elisabeth Anscombe og Alasdair MacIntyre.

⁸¹ *KÅ* s. 79.

Kristendommens ånd kom til på eit tidspunkt der Hegel ikkje hadde utvikla ein verkeleg *åndsfilosofi* i opposisjon til *naturfilosofien* til Schelling.⁸² Forenkla kunne ein seie at ein naturfilosofi sitt fokus ligg på livet; på det naturlege/biologiske. Hå Schelling vert det vitande, tenkande, handlande (=subjektet) prøvd forstått og forklart som utvikla av, og i siste instans identisk med det andre, naturen, det erkjente (=substansen). Ei tilsvarende forenkling er å seie at ein åndsfilosofi (det sentrale uttrykket for denne er *Åndens Fenomenologi*) derimot har eit fokus på det historiske og det kulturelle livet. Den særmerkte forma som Hegel gjev dette skjer (etter å ha gjeve genealogien til det sjølvmedvitne livet, kapittel 1-4 i *ÅF*) gjennom å skildre utviklinga til ånda gjennom dens spenningar; gjennom dens sjølv differensiering og sjølv motsetningar i det konkrete historisk-sosiale livet (subjektet substans, og substansen subjekt). Og dersom nokon identitet vert nådd⁸³, så er det i alle fall ein problematisk identitet av identitet og ikkje-identitet.

Kristendommens ånd kviler på mange måtar på ein naturfilosofisk metafysikk der kjerneomgrepa er *liv* og *kjærleik*. Sjølv om Hegel kom til å sjå at denne metafysikken ikkje var mogleg å halde på, er det heller ikkje urimeleg å hevde at mykje av «visjonen» vart teken vare på i den seinare filosofien. Slik vert omgrepet *liv* – som skildrar vår ekistens – seinare bytt ut med omgrepet om historiske livsformer (åndsformasjonar), og *kjærleik* – som skildrar dei intersubjektive relasjonane og forandring av desse – utbytt med omgrepet om *anerkjenning*. Det opphavlege *livet* – harmonisk omtrent som den rousseauianske naturtilstanden – kan verte gjort til noko frykteleg:

«Bare ved å gå ut over det livet som hverken er regulert gjennom lover eller lovstridig, bare ved å drepe livet, blir noe fremmed skap. Tilintetgjørelsen av livet er ikke dets ikke-væren, men dets splittelse. Den består i at det skapes om til en fiende. Det er udødelig, og som ihjelslått framstår det som sitt fryktelige spøkelse som gjør alle sine deler gyldige, som slipper løs sine evmenider».⁸⁴

Den store skilnaden frå dette synet og frå Kant sitt er at det etiske vert skildra som interne relasjonar – horisontalt – utan noko formidling frå Gud, frå ei politisk lov eller

⁸² Om dette skiljet sjå Jean Hyppolite «The concept of life and consciousness of life in Hegel's Jena philosophy» I: *Studies in Hegel and Marx*. London: Heineman, 1969. Omsett av John O'Neill.

⁸³ Er *Åndens Fenomenologi* ein Bildungsroman? Ein komedie? Ein tragedie?

⁸⁴ *KÅ* s. 79.

ei morallov, noko som ville vere ein vertikal relasjon. Trass i den overlag umoderne metafysikken av liv og kjærleik er det like fullt mogleg å frå eit anna perspektiv sjå teksten som moderne. Ved at det etiske vert sett på som å vere sjølv konstitueringa av det sosiale livet vårt, og ikkje som det å følgje ei morallov eller Guds bod, så får det fram eit vidare syn på kva etikk kan vere for noko (jamfør Charles Taylor sitt omgrep om det gode og om sterk vurdering). Jay Bernstein har summert Hegel sitt syn slik:

«It is Hegel's great idea [that] ethical life matters independent of any particular moral norms, laws, ideals, principles or ends. Ethical life is not, in the first instance, about moral principles, but about the ways in which both particular actions and whole forms of action injure, wound and deform recipient and actor alike; it is about the secret bonds connecting our weal and woe to the lives of all those around us».⁸⁵

Slik uttrykt synast ikkje vegen å vere lang til *Andens Fenomenologi* og den framstillinga og utforskinga av ulike måtar det etiske livet har utfalda seg frå den antikke *Sittlichkeit* og til den franske revolusjonen og etterspelet frå denne. Og kva er det eigentleg dette synet går ut på moralfilosofisk sett? Det synast å vere rimeleg radikalt; eg vil hevde at påstanden er så sterk som denne: filosofien kan ikkje utseie noko *bør*; etikken kan ikkje vere «handlingsguidande» - filosofien kan ikkje fortelje oss kva ein skal gjere (og ein er vel såleis komen så langt vekk frå slik dei fleste nyare angloamerikanske lesingar av Kant, om enn ikkje Kant sjølv.) Slik sett er *Kristendommens ånd* eit peik på korleis Hegel let *Andens Fenomenologi* utfalde seg. Det særmerkte er her at metoden er *deskriptiv*.⁸⁶ Det Hegel freistar (reint «metodisk») er å skildre – altså deskriptivt – korleis eit innhald utviklar seg. Det dialektiske er ikkje Hegel sin metode, dialektikken finn ein i utviklinga til sjølv innhaldet; Hegel vil verkeleg starte med «kunnskapen slik den trer fram».

Innvendinga mot dette i sin heilskap – at filosofien ikkje skal utseie noko *bør* – vil sjølvstøtt vere at kva skulle ein moralfilosofi vere dersom den ikkje gjorde *det*? Ville ikkje dette vere å avvike filosofien (i alle fall moralfilosofien)? Og kan den i det heile teke seie oss noko om forholdet mellom konstruktivisme og realisme?

⁸⁵ Jay M. Bernstein. «Love and Law: Hegel's Critique of Morality» I: *Social Research*, vol. 70, no. 2, Summer 2003, s. 393–432.

⁸⁶ Omgrepet er Kenley Dove sitt. Dove sitt essay «Hegel's Phenomenological Method» er einståande. Sjå Dove «Hegel's Phenomenological Method» I: *The Review of Metaphysics*, Vol. 23, No. 4 (Jun., 1970), pp. 615–641.

6.2.2 Orientering frå naturen?

No nektar ikkje Hegel for at normer og moralske påstandar som hevdar å vere allmenne og a priori gyldige er ein del av menneskelege livsformer; slike vert hevda stadig vekk i det faktiske liv. Det Hegel går imot er den statusen dei vert hevda å ha; altså at dei er a priori gyldige. Dei «a priori gyldige» normene vert forklart og flytta ut i det historisk-sosiale; dei er uttrykk for lærdomar som tradisjonen ber med seg, og dei er orienteringspunkt for menneskeleg handlande subjekt (ein kunne understreke: sjølvfortolkande og sterkt vurderande vesen). Men er ein ikkje då komen til ein moralsk relativisme (eller ein livsformspositivisme) av eit lite tilfredstillande slag? Rett nok utviklar normene og livsformene seg i tid og rom, men vert ikkje den normsetjing, den livsformsutvikling, berre eit tilfelle av å lovgje i eit «tomt rom», ein friksjonsfri konstruktivistisk runddans utan ende og retning? Eg trur den konklusjonen er noko overdriven, for sjølv om dei moralske påstandar og prinsipp vert gjeve ein genealogi, så er det Hegel sitt siktemål i *Kristendommens Ånd* å vise til naturen som ei kjelde til normativitet. Religiøse handlingar, handlingar av plikt og så bortetter har ingen verdi om ikkje dei tek utgangspunkt i *det levande tilfellet* (tilfellet er ikkje berre eit høve for å utøve si plikt!). Hegel framhevar at:

«[R]eligjøs handlinger [er] det tommeste av alt, når de mangler skjønnhetens ånd [...] Sammenliknet med slike handlinger, er tilfredsstillelsen av de mest vanlige menneskelige behov noe opphøyd, for her ligger tross alt følelsen for eller opprettholdelsen av den menneskelige væren, hvor tom denne enn er».⁸⁷

6.3 Avslutning: å kunne erfare natur som ibuande meiningsladd

Det kan altså synast som om Hegel tek til orde for eit anna syn på naturen enn det mellom anna Kant gjorde. I *Kristendommens Ånd* hevdar Hegel at naturleg behov og ynskjer direkte reiser etiske fordringar, på den måte at å sjå slike er på same tid å anerkjenne at behova er noko ein burde oppfylle. Hegel si sterke tese er denne: dersom ein ikkje anerkjenner at behovet er noko ein burde oppfylle, har ein *ikkje verkeleg sett behovet (tilfellet)*. Ser ein nokon i naud, så ser ein at det er nokon ein skal hjelpe. Ser ein

⁸⁷ *KÅ* s. 57.

ikkje at ein skal hjelpe, så *ser* ein ikkje at det er nokon i naud.

Dette er sjølvsagt ikkje noko ein uproblematisk kan gå med på. Dersom ein ynskjer å ta til orde for ein moralsk realisme som tek sitt utgangspunkt i erfaringar av natur (i vid forstand) så vert det avgjerande steget å prøve å vise at det er mogleg å forstå og erfare naturen som noko meir enn det naturvitskapane (og ein medfølgjande «scientisme» og «bald naturalism») fortel oss, men utan at dette berre ein vilkårlege menneskeleg projiseringar av meaning inn i ein meaningstom materie. Den som kanskje i størst grad har teke til orde for ein slik revidering er John McDowell i *Mind & World*. McDowell hevdar at «avfortryllinga» er eit epistemisk mistak; og med denne rette «terapeutiske» filosofi kan ein vise at naturen ikkje beint fram kan verte redusert til noko mekanisk og noko utan potensiale for meaning (normativitet). Men som Max Weber (og som Hegel ville vere samd i?) understreka er avfortryllinga er eit historisk-sosialt produkt; det er eit uttrykk for ei utvikling av ei heil livsform, og ei livsform er det som i stor grad mogleggjer kva ein er i stand til å *erfare* som natur. På same tid som ein undersøker korleis materiell natur kan meine noko, må ein også rette fokuset mot eins historisk-sosiale livsformer. Mogleggjer desse ei *erfaring av natur som ibuande meiningfull*?

Bibliografi

Aarnes, A. & Salemonsens, H. (red.) *Tanke og mistanke: til belysning av fornuftskrisen i vår tid: en essaysamling*. Oslo: Aventura, 1987.

Ameriks, Karl. *Kant and the Fate of Autonomy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Ameriks, Karl (red.). *The Cambridge Companion to German Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Ameriks, Karl. «On Two Non-Realist Interpretations of Kant's Ethics» i: *Interpreting Kant's Critiques*. Oxford: Clarendon Press, 2003.

Bernstein, Jay M. «The Death of Sensuous Particulars» I: *Against Voluptuous Bodies*, Stanford University Press, 2006.

Bernstein, Jay M. «Love and Law: Hegel's Critique of Morality» I: *Social Research*, vol. 70, no. 2, Summer 2003, s. 393-432.

Bernstein, Jay M. «Judging Life: Kant, Clement Greenberg and Chaim Soutine» I: *Against Voluptuous Bodies*, Stanford University Press, 2006.

Bernstein, Jay M. «Re-Enchanting Nature». I: Nicholas H. Smith (red.), *Reading McDowell: On Mind and World*. London: Routledge, 2002.

Cassirer, Ernst. *The Question of Jean-Jacques Rousseau*. New Haven Conn.: Yale University Press, 1989. Omsett av Peter Gay.

Cassirer, E. og Heidegger, M. «Diskusjonen mellom Ernst Cassirer og Martin Heidegger i Davos» I: *Norsk Filosofisk Tidsskrift*, Vol. 43, nr 4, 2008. Omsett av Lars Petter Storm Torjussen.

Crowell, S. & Malpas, J. (red.). *Transcendental Heidegger*. Stanford: Stanford University Press, 2007.

Dove, Kenley R. «Hegel's Phenomenological Method» I: *The Review of Metaphysics*, Vol. 23, No. 4 (Jun., 1970), pp. 615-641.

Habermas, Jürgen. *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1987. Omsett frå tysk av Fredrick Lawrence.

Hammer, Espen (red.). *German Idealism: Contemporary Perspectives*. London: Routledge, 2007.

Hare, John. *God's Call: Moral Realism, God's Commands, & Human Autonomy*. Michigan: W.B. Eerdmans Publishing Company, 2001.

- Hegel, G.W.F. *Åndens Fenomenologi*. Norsk omsetjing av
- Hegel, G.W.F. *Kristendommens ånd og dens skjebne*. Norsk omsetjing av Thor Inge Rørvik. Oslo: Pax Forlag, 1996.
- Hyppolite, Jean. «The concept of life and consciousness of life in Hegel's Jena philosophy» I: *Studies in Hegel and Marx*. London: Heineman, 1969. Omsett av John O'Neill.
- Kain, Patrick. «Self-legislation in Kant's Moral Philosophy» I: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 86:3, 2004, s. 257-306.
- Kant, Immanuel. *Grunnlegging av moralens metafysikk*. Norsk omsetjing av Eivind Storheim. Oslo: Gyldendal. 2. utgåve, 1997.
- Kant, Immanuel. *Kritikk av den praktiske fornuft*. Norsk omsetjing av Ø. Skar og B. Hansen. Oslo: Aschehoug, 2007.
- Kant, Immanuel. *The Metaphysics of Morals*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. Omsett av Mary Gregor.
- Korsgaard, Christine M. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Korsgaard, Christine M. *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Larmore, Charles. *The Autonomy of Morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Mathisen, Steinar. «Rousseau og rasjonalismens overskridelse» I: Aarnes, A. & Salemonsens, H. (red.) *Tanke og mistanke: til belysning av fornuftskrisen i vår tid: en essaysamling*. Oslo: Aventura, 1987.
- McDowell, John. *Mind & World*. Havard: Harvard University Press, 1996.
- McDowell, John. «Reponses» I: Smith, N. (red.) *Reading McDowell: On Mind and World*. London: Routledge, 2002.
- Nagel, Thomas. *The View from Nowhere*. New York: Oxford University Press, 1986.
- Neuhouser, Fredrick. *Rousseau's Theodicy of Self-Love: Evil, Rationality and the Drive for Recognition* Oxford: Oxford Univ. Press 2008.
- Pinkard, Terence. *German Philosophy 1760-1860: The Legacy of Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Pippin, Robert. *Modernism as a philosophical problem : on the dissatisfactions of European high culture 2nd ed*. Malden, MA.: Blackwell Publishing, 1999.

- Pippin, Robert. «Hegel's practical philosophy» I: Ameriks, K. (red.) *The Cambridge Companion to German Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press 2000.
- Pippin, Robert. «Leaving Nature Behind (On John McDowell's Mind and World)» I: *The Persistence of Subjectivity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Pippin, Robert. *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Rawls, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Emile, eller om oppdragelse*. Norsk omsetjing ved Hans Kolstad. Oslo: Vidarforlaget, 2010.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Om Samfunnspakten*. Norsk omsetjing ved Haakon Hofgaard Halvorsen. Oslo: De norske bokklubbene, 2001.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Om ulikheten mellom menneskene - dens opprinnelse og grunnlag*. Norsk omsetjing ved Turid Lillås. Oslo: Aschehoug, 1995.
- Smith, Nicholas H. *Strong Hermeneutics: Contingency and Moral Identity*. London: Routledge, 1997.
- Smith, Nicholas H. (red.). *Reading McDowell: On Mind and World*. London: Routledge, 2002.
- Stern, Robert. «Freedom, Self-legislation, and Morality» I: Hammer (ed.) *German Idealism. Contemporary Perspectives*. London: Routledge, 2007.
- Taylor, Charles. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1989.
- Velkley, Richard L. *Freedom and the End of Reason*. Chicago: The University of Chicago Press, 1989.
- Velkley, Richard L. *Being after Rousseau: Philosophy and Culture in Question*. Chicago: The University of Chicago Press, 2002.
- Wood, Allen. *Kantian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press 2008.